بسم الله الرحمن الرحيم

المسلم المعاصر

فى هذا العدد

- تحديات الهوية العربية بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة — د/ أحمد درويش
- ثورة التنظير فى العلوم الإجتماعية — د/ إبراهيم عبد الرحمن رجب
- منهجية التعامل مع الفكر الغربى المعاصر — د/أحمد المهدى عبد الحليم
- محددات دور الدولة فى توزيع الزكاة وأثارها الاقتصادية — د/ شعبان فهمى عبد العزيز

العدد (٩٨) السنة الخامسة والعشرون

رجب - شعبان - رمضان ١٤٢١ هـ

اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٠ م

الموزعون المعتمدون لمجلة المسلم المعاصر

- **مجلة المسلم المعاصر**
  ١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة هاتف : ٧٤٩٨٨٥٣
- **دار القــــلم**
  ٣٦ شارع القصر العيني - القاهرة هاتف / فاكس : ٧٩٥١١٠٥
- **مكتبة الشـــروق**
  ١ ميدان طلعت حرب - القاهرة هاتف : ٣٩١٢٤٨٠
- **الأزهري للكـــتاب**
  ٥٢ شارع الإسكندر الأكبر - الأزاريطة - الإسكندرية
  هاتف : ٤٨٧٢٧٠٧ تليفاكس : ٥٤٥٧١٢٧
- **الشركة السعودية للتوزيع - جدة**
  ص.ب : ١٣١٩٥ / ٢١٤٩٣
  هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩ فاكس : ٦٥٣٣١٩١
- **الشركة السعودية للتوزيع - الرياض** هاتف : ٤٧٧٩٤٤٤
- **الشركة السعودية للتوزيع - الدمام** هاتف : ٨٤١٠٨٤٠
- **دار البحوث العلمية - الكويت**
  الصفاة - الكويت ، بناية الأوقاف رقم ٤ شارع فهد السالم
  ص. ب : ٢٨٥٧ الكويت هاتف : ٦٥٣٠٩٠٩
- **المراسلات على العنوان :** ١٣ شارع مرقص حنا - العجوزة - القاهرة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكمة ، تعالج قضايا
الإجتهاد المعاصر فى ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن

جمعية المسلم المعاصر

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسئول

الدكتور/ جمال الدين عطية

العدد (٩٨) السنة الخامسة والعشرون
رجب - شعبان - رمضان ١٤٢١ هـ
اكتوبر - نوفمبر - ديسمبر ٢٠٠٠ م

رئيس مجلس الإدارة
أ. د. محمد عمارة

هيئة التحرير

رئيس التحرير
أ. د. جمال الدين عطية

سكرتير التحرير
د. محمد كمال الدين إمام

أعضـــاء (*)

أ. د. أحمد صدقي الدجاني
أ. د. سيد دسوقي
المستشار/ طارق البشري
أ. د. علي جمعة
أ. فهمي هويدي
أ. د. محمد سليم العوا

مدير الإدارة
أ. مهجة مشهور

(*) رتبت الأسماء ألفبائيًا .

قواعد النشر في المجلة

١ – تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ، ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ – تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والإحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ – يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكّمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكّمين .

٥ – ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ – الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ – ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ – يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويـــــات

كلمة التحرير

● تحديات الهوية العربية بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة . ـــــــــ د. أحمد درويش ـــــ ٥

أولاً : أبحاث

● ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية . ـــــ د. إبراهيم عبد الرحمن رجب-٢٥

● منهجية التعامل مع الفكر التربوي الغربي المعاصر – طبيعته ومحدداته وتقويمه ضمن المعايير المناسبة (الذاتية والموضوعية) . ـــــ د. أحمد المهدي عبد الحليم ـ ٦٧

● محددات دور الدولة في توزيع الزكاة وآثارها الاقتصادية. ـــــ د. شعبان فهمي عبد العزيز ـ ١٠٧

ثانيًا : رؤى وحوارات

● حوارات حول حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين «دراسة وتحليل». ـــــ أ. عصام الدين الزفتاوي ـــ ١٣٩

ثالثًا : حوار

● حدّ الردة في الفكر الإسلامي المعاصر : قراءة نقدية في ضوء النص القرآني ـــــ أ. عبد الرحمن الحللي ـــ ١٨٩

● تعقيب على بحث حدّ الردة في الفكر الإسلامي المعاصر : قراءة نقدية في ضوء النص القرآني . ـــــ د. عوض محمد عوض ـــ ٢٠٧

رابعًا : خدمات المعلومات

● المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة. ـــ د. هانيء محيي الدين عطية ـ ٢١٥

● نشرة الإنترنت (٢). ـــــ د. هانيء محيي الدين عطية – ٢٢٦

كلمة التحرير

تحديات الهوية العربية بين ثقافة العولمة وعولمة الثقافة

أ. د: أحمد درويش (*)

بالرغم من القصر النسبي للفترة التى عرفت فيها الكتابات العربية مصطلح «العولمة» ، فإن كثيرًا من حلقات البحث والمؤتمرات قد تناولت هذه الظاهرة ، في أبو ظبي والقاهرة والدار البيضاء وبيروت والرباط وعمان وتونس وغيرها من المدائن العربية ، وظهرت المقالات والكتب المؤلفة بالعربية أو المترجمة إليها محاولة طرح التساؤلات حول هذه الظاهرة السريعة الانتشار ، والمثيرة للمشاعر المتفاوتة والمتضاربة أحيانًا في الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية لمعظم شعوب العالم ، وخاصة تلك الشعوب التى خرجت مهزومة من حروب القرن الكبرى ، وهي الحروب التى كانت «عالمية» على نحو تام أو جزئي ، أو تلك التى وقعت بين سنابك الغالبين والمغلوبين فتحملت غبار المعارك ودخلت في مناطق «فراغ النفوذ» حسب تصور القوى الكبرى ، وهو التصور الذي تطورت حلقاته منذ عصر الثورة الصناعية الأوروبية حتى عصر الهيمنة المطلقة الأمريكية .

وإذا كانت اللغة قد نحتت مصطلح

(*) أستاذ بكلية دار العلوم جامعة القاهرة .

«العولمة» ، على وزن «الفوعلة» ترجمة للمصطلح الإنجليزي Globalization أو المصطلح الفرنسي Mondialisation ، وأيًا ما كانت درجة الدقة في اختيار اللفظ المقابل للعالم Monde أو الكرة الأرضية Globe ، فقد تم اختيار صيغة «فوعل» بدلالتها على التشكيل المفروض من خارج المادة، والذي يحمل معنى الفوقية وأحادية الاتجاه، في مقابل صيغة «تفاعل» التي توحي بالحوارية وثنائية الاتجاه، وقد تنبهت اللغة هنا إلى ما لم تنتبه إليه منذ نحو ثلاثة قرون عندما فاجأتها البذرة الأولى لظاهرة العولمة ممثلة في الإمبريالية الأوروبية Imperialism التي تمت ترجمتها إلى مصطلح «الاستعمار»، مع أن الدلالة الأولى لهذا المصطلح هي السعي إلى إعمار الأرض، كما جاء في القرآن الكريم : ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١)، ولعل هذا يفسر ميل اللغة إلى استخدام مصطلح الامبريالية بدلاً من الاستعمار في كثير من الأحيان.

ونحن نقول: إن العولمة امتداد للظاهرة الاستعمارية، متابعة لما يراه زمرة المتخصصين، وخاصة في المجال الاقتصادي من أن «هناك عولمتين؛ قديمة وحديثة، ظهرت الأولى مع الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر ، واستطاعت تنفيذًا لخطتها أن تزيد في إنتاج السلع زيادة كبيرة دفعت بأوربا إلى البحث عن أسواق جديدة أقامتها عن طريق إنشاء المستعمرات بأمريكا وآسيا ، كما مكنتها هذه من الحصول على المواد الخام بأسعار جد منخفضة ، وهذا يفسره ما كان من اندماج للدول الفقيرة المستعمرة في اقتصاديات الدول الصناعية الأوربية ، أما العولمة الثانية ، العولمة الحديثة، فإن تحققها لا يكون عن طريق الاستعمار في شكله القديم وما كان يوفره من آليات ، ولكن عن طريق تحرير التجارة الدولية والتنامي على النطاق الدولي بالاعتماد على التقدم التكنولوجي وتطوره في مختلف المجالات وتسابق الدول على اقتنائه وتملك أزمته»(١) .

ولا يختلف المحللون السياسيون كثيرا عن المحللين الاقتصاديين في الربط بين المرحلتين ، فهم يرون أن نظرية «ملء الفراغ» التي سادت منطقة الشرق

(١) انظر: محمد الحبيب بلخوجة: إيجابيات العولمة وسلبياتها، ضمن ملف «العولمة والهوية»، ص٩٢، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية – الرباط، ١٩٩٧.

الأوسط والمنطقة العربية خاصة في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، والتي دفعت القوى التي ساعدت في انتصار الحلفاء في الحرب إلى اعتبار نفسها الأحق بالهيمنة على مناطق الفراغ مع تطور في الهيمنة من الاستعمار المباشر إلى الهيمنة السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية ، هذه الفكرة هي التي تطورت بعد الانتصار في الحرب الباردة لتظهر في شكل العولمة ، باعتبارها طبعة جديدة من نظرية ملء الفراغ (١) .

وإن كان بعض المتشائمين يرى أن العولمة ليست تطويرًا للرأسمالية والاستعمار ، وإنما هي عودة لمساوئ الرأسمالية في عهد الثورة الصناعية ، وإلغاء لكل ما حققته البشرية في قرن كامل من المطالبة بتحقيق الاشتراكية والديمقراطية ، والقرن القادم يحمل مساوئ البطالة ودكتاتورية رأس المال واتساع الفروق الطبقية الرهيبة، والانكفاء على الذات بدلاً من الانفتاح الذي تدعو له العولمة (٢) .

الاستعمار الأوربي ، أو الطبعة الأولى للعولمة في العصر الحديث ، تحول إذن بالتدريج بعد الانتصارات في الحروب الساخنة والباردة في نصف القرن الأخير إلي ظاهرة محاولة فرض الهيمنة الأمريكية في العقد الأخير تحت مسمى «العولمة» ، وهو مسمى يكاد يرادف الأمركة ، والأمريكيون أنفسهم يعتزون بذلك ، كما يقول فريدمان : «نحن أمام معارك سياسية وحضارية فظيعة ، العولمة هي الأمركة ، والولايات المتحدة قوة مجنونة، نحن قوة ثورية خطيرة ، وأولئك الذين يخشوننا على حق ، إن صندوق النقد قطة أليفة بالمقارنة مع العولمة، في الماضي كان الكبير يأكل الصغير، أما الآن فالسريع يأكل البطيء».

ومع أن ظاهرة العولمة كل لا يتجزأ بأبعادها السياسية والاقتصادية والثقافية، من حيث تداخل العناصر واعتمادها على بعضها البعض في الوصول إلى الهدف ، إضافة إلى وحدة المصدر المهيمن في عالم القطب الواحد ، فإننا

(١) انظر: د. عبد العزيز التويجري، «الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي في ضوء فلسفة حوار الأديان والحضارات»، المرجع السابق، ص١٦٠،١٦١ بتصرف.

(٢) انظر كتاب «فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، تأليف: هانس بيتر مارتين وهارولد شومان، ترجمة: د. عدنان عباس علي، سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر ١٩٩٨.

سنركز حديثنا هنا على البعد الثقافي الذي يعد من أكثر الأبعاد تأثيرًا على هوية الفرد والجماعة معًا ، وبالتالي على صمود أو ذوبان مجموعة من الكيانات القومية المستهدفة ، في مقدمتها الكيان العربي الإسلامي . ومع أن الثقافة كانت دائمًا عنصرًا مهمًّا في حملات الترويج الإيديولوجي أو الغزو الاستعماري يراد من خلالها طرح أفكار الغالب على المغلوب ، أو تحطيم روح المقاومة من خلال إضعاف عناصر الروح القومية لدى الشعوب المستهدفة، فإن موقع الثقافة في نظرية العولمة قد ازداد أهمية إلى حد بعيد ، وشهد نقلة نوعية ؛ فلم يعد الاستهداف الثقافي وسيلة إلى غاية ، وإنما أصبح غاية في ذاته « لقد ارتقت الثقافة من كونها وسيلة لتحقيق الغايات ، لتكون هي الغاية ذاتها وكان من الطبيعي أن تسعى القوى الرأسمالية التقليدية ، وقد أدركت الاحتمالات الاقتصادية الهائلة للموارد الثقافية إلى تحويل الثقافة إلى واحدة من أهم الصناعات الاستراتيجية التي تحكم موازين القوى عالميًّا إن لم تكن أهمها على الإطلاق »(١) .

ولا نريد أن نستعيد كثيرًا من تفاصيل الحوار الذي يدور بين بعض المفكرين العرب المعاصرين حول المفهوم الدقيق لكلمة «الثقافة»، والفروق المحتملة بينها وبين «الحضارة»، ومدى تطابقها في المعنى مع كلمة Culture الدالة على معنى الثقافة في لغة العولمة الأولى (٢) ولكننا نكتفي بإيراد بعض المفاهيم الأساسية التي يوردها الباحثون وهم يتحدثون عن الإيحاءات الأولية لمفهوم كلمة «الثقافة» في الاستخدام العربي، ومن هذه الإيحاءات أو التعريفات الجامعة(٣):

١ ـ الثقافة هي السر الكامن وراء كل ما نمارسه من سياسات وممارسات .

٢ ـ الثقافة هي ما يبقي في الذهن بعد نسيان كل شيء .

ومن هذا المنطلق فإن الثقافة يمكن أن ينظر إليها باعتبارها تراثًا قديمًا لتشمل المأثورات والكتب والمخطوطات والوثائق والآثار والمتاحف والتراث

---

(١) د. نبيل علي، صورة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في الإنترنت، ص ٢٣، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ١٩٩٩.

(٢) انظر د. نبيل علي : مرجع سابق ص ٨ وما بعدها .

(٣) انظر بعض تفاصيل هذا الحوار في التعقيب المطول للدكتور سامر عكاش في مجلة المستقبل ١٩٩٨/١٠ على دراسة د. محمد عابد الجابري عن الهوية والعولمة الثقافية في مجلة المستقبل ١٩٩٨/٢ .

الشعبي وطراز العمارة ، أو باعتبارها إبداعًا لتشمل الأدب بألوانه المختلفة والمسرح والسينما والفنون التشكيلية والموسيقى ، أو باعتبارها تعبيرًا لتشمل اللغة بدرجاتها المختلفة، أو باعتبارها عادات وتقاليد تتميز بها كل أمة عما سواها .

ولقد عرفت البشرية في تاريخها الطويل كثيرًا من الثقافات المتعاقبة والمتحاورة والمتصارعة، وكان جزء من سر تقدم البشرية يكمن في هذه الصلة المعقدة التي كانت تتبادل فيها الثقافات والحضارات مواقع الصدارة دون أن تصل واحدة منها لفرض هيمنتها المطلقة على كل ما عداها ، كانت الوسائل المتبعة في طرح ثقافة أمة على أمة أخرى تتمثل غالبًا في اللجوء إلى «إغراء العرض»، وعندما كان يتم اللجوء إلى «سطوة الفرض» كان يقترن ذلك بالتعسف الواضح وبمطالبة المضطهدين بإعادة هويتهم إليهم ، وبتعاطف الآخرين معهم.

لكن النقلة النوعية التي حدثت مع ثقافة العولمة في العلاقة مع ثقافة الآخر تكمن في أنها لجأت إلى ما يمكن أن يسمى «إغراء الفرض»، بمعنى أنها لم تعد تعرض بل تفرض، ولكن هذا الفرض لا يأتي من خلال استخدام العصا أو السيف ، وإنما من خلال استغلال الإغراءات التي منحتها التقنيات الحديثة في الاتصال ، وقد أدى ذلك إلى تغيير جذري في نظرية حوار الثقافات ، تمثل هذا التغيير على نحو خاص في محورين :

١ ــ اللجوء إلى ثقافة الصورة بدلاً من ثقافة الكلمة .

٢ ــ التوجه المباشر للقاعدة العريضة دون التوقف للجدل مع الصفوة .

ونبادر فنقول: إن هذين المحورين في ذاتهما يمكن أن يشكلا عاملاً إيجابيًّا مهمًّا على طريق « عولمة المعرفة » إذا ما أحسن استغلالهما من كل الأطراف الغازية والمغزوة، ولكنهما يشكلان عامل تهديد خطير لمقومات التماسك الثقافي والقومي للأطراف الأقل قوة وتقدمًا إذا لم يتم التعامل معهما بوعي وتخطيط مدروس . واحتلال الصورة لمكانة في التواصل البشري أهم من الكلمة ، كان إحدى نتائج تقدم الاتصال عن طريق الفضاء واحتلال «الأقمار » المكانة الأولى قبل «الأوراق» في إحداث ذلك التواصل،

وبفضل هذا التطور ومن خلال القنوات وشبكات الاتصال أصبحت الصورة هي المفتاح السحري للنظام الثقافي الجديد ، نظام إنتاج وعي الإنسان بالعالم ... ولا تحتاج الصورة ـ دائمًا ـ إلى المصاحبة اللغوية كي تنفذ إلى إدراك المتلقي ، فهي – بحد ذاتها – خطاب ناجز مكتمل ، يمتلك سائر مقومات التأثير الفعال في مستقبليه (١).

إن هذه الخطوة في التواصل الإنساني، والمتمثلة في إحلال الصورة محل الكلمة ترتبت عليها خطوة أخرى في إذابة كثير من درجات التأمل أو التردد على سلم الاقتناع أو الرفض بين المرسل والمستقبل؛ ذلك أن الطبيعة الغالبة علي تلقي رسالة ما من خلال الكلمة هي طبيعة التلقي الفردي، على حين أن تلقى الصورة غالبًا ما يكون تلقيًا جماعيًا وآنيًا، وبين طبيعة استقبال الوعي الفردي والوعي الجماعي فروق شائعة في درجة التمحيص وسهولة التقبل، ويتصل بهذه الفروق أيضًا بين طبيعة الكلمة والصورة ، درجة النخبوية أو العمومية في الاستقبال ، فعلى حين أن ثقافة الكلمة تكاد تحصر إلى حد ما الموجة الأولى من الرسائل الثقافية في طبقة الصفوة الذين يتلقونها من خلال القراءة الاختيارية، ثم يعملون في مرحلة تالية على بثها أو حجبها عن القاعدة العريضة ، فإن ثقافة الصورة تتجه مباشرة لهذه القاعدة العريضة متجاوزة حواجز التصفية والتنقية كما تتجاوز السلع الاقتصادية في عصر العولمة حواجز الجمارك والقوانين الوطنية .

إن المخاطبة المباشرة للقاعدة العريضة في العالم من خلال الصورة ، جعل «ثقافة العولمة» تنتقي لونًا من ألوان الثقافة الأمريكية لتصديره وهو الثقافة الشعبية وليس ثقافة الصفوة أو النخبة مع وجود صفوة ونخبة بالتأكيد في الثقافة الأمريكية، وهنا نجد فرقًا واضحًا بالقياس لاختيار المادة الثقافية التي صاحبت موجة المد الرأسمالي لأوربا الغربية أو المد الاشتراكي لأوربا الشرقية خلال فترة ما بعد الثورة الصناعية، وحتى ظهور مرحلة ثقافة العولمة، فلقد كانت الثقافة الأوربية المنتشرة تتجسد في مؤلفات كبار المفكرين في الآداب والفنون والسياسة والاقتصاد والنظريات الفلسفية والعلمية، ولكنه «خلافًا

(١) د . عبد العزيز بلقريز : العلولمة والهوية الثقافية ص ٩٥ مجلة المستقبل العربي ، مارس ١٩٩٨م .

لأوروبا الغربية (والشرقية) أدركت الولايات المتحدة أن الحضارة الرفيعة سوقها محدودة، ففيما تنفق وزارات الثقافة العليا في أوروبا الأموال الباهظة لدعم أفضل الفنانين والموسيقيين والشعراء والروائيين والمخرجين السينمائيين ، تركت الولايات المتحدة الأمر إلى هوليود وإلى وكالات الإعلان في نيويورك لتقرر ما هي المنتوجات الثقافية الأكثر قابلية للتسويق في العالم، ومع العلم أن في الولايات المتحدة شعراء وروائيين وفلاسفة ومخرجين سينمائيين من أعلى المستويات، فقد تبين أن رامبو ومادونا ومايكل جاكسون لهم أفضلية اقتصادية، وهي تدرك أن للثقافة المتدنية المستوى سوقا أوسع كثيرًا من سوق الثقافة الراقية»[1]، وهذه الثقافة الشعبية الأمريكية تجد رواجًا أكثر لدى جيل الشباب، وهم حملة المسئولية في المستقبل، ويزيد من انتشارها وجود فراغ ثقافي لديهم ناتج -في جانب كبير منه- من انعدام التخطيط العلمي غير العاطفي لزرع الثقافة القومية في نفوسهم؛ لكي تساعد على الأقل في إحداث لون من التوازن لديهم، ولكيلا تبدو الصورة متحاملة فإنه لابد من الاعتراف بوجود لون من الثقافة الأمريكية الرفيعة في الجامعات ومراكز الأبحاث، وقدر كبير منها متاح لمن يحسنون استخدام التقدم التقني الذي تصلنا على شبكاته ذاتها المادة الشعبية المتدنية التي أشرنا إليها .

لقد نتج عن الهيمنة السريعة لثقافة العولمة المعتمدة على لغة الصورة ومعطيات التكنولوجيا المتقدمة ظواهر تهدد التنوع الثقافي الذي تعتمد عليه الحضارة البشرية منذ فجر تاريخها ، كما ظهرت ردود أفعال قوية لدى كثير من الشعوب التي تحرص على هوياتها الثقافية وشخصياتها القومية .

وفي إطار تهديد التنوع الثقافي للبشرية الذي يحقق التوازن الضروري يرى بعض الباحثين [2] أن ذلك جزء من مخاطر التكنولوجيا التي يسعى الإنسان إلى ابتكارها أملاً منه في أن تساعده على حياة أفضل فإذا بها تفرض منطقها عليه، وتوجه حياته في مسارات ربما لم تكن في حسبانه ، ومن هذا المنطلق فإن التكنولوجيا الحديثة تحول

(١) د . بول سالم ، الولايات المتحدة والعولمة ص ٨٧ ، المستقبل، فبراير سنة ١٩٩٨ .

(٢) انظر : د . جلال أمين : العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي الحديث ، المستقبل، أغسطس ١٩٩٨ .

الإنسان شيئًا فشيئًا من «التمايز الفردي» إلى «التوحد النمطي»، سواء في ميدان الإنتاج الذي يحل فيه «خط الإنتاج» محل «ابتكارات الأفراد» أو في مجال الاستهلاك الذي تسيطر فيه الوجبات السريعة والمعلبات والملابس النمطية ، وأخيرًا في مجال التفكير من خلال ما تطرحه القوة الطاغية لإمبراطوريات الإعلام في عصر العولمة من قضايا نمطية يراد من خلالها اختفاء الثقافات الخاصة في طرق التفكير، «وهذا الأثر من آثار التقدم التكنولوجي في طمس الهوية الثقافية للأمم لا يختلف في طبيعته عن أثره في الاعتداء على هوية الإنسان الفرد داخل الأمة الواحدة، فالأثر بشع في الحالتين والخسارة فادحة.. ومن الغريب أن القلق المتزايد داخل المجتمعات المتقدمة اقتصاديًا من التهديد الذي تتعرض له بعض أنواع الحيوانات والطيور التي يهددها التقدم التكنولوجي بالانقراض، لا يقابله قلق لما يحدث لثقافات الأمم المختلفة من وراء هذا التقدم التكنولوجي نفسه، مع أن هذه الثقافات مهددة هي أيضًا بالانقراض، والخسارة في هذه الحالة لا تقل فداحة [١] .

ولقد ازداد قلق المؤسسات الدولية المعنية بالثقافة من خطر التطبيق غير الواعي لثقافة العولمة على حق التنوع الثقافي ، وهو الخطر المماثل لما لحق بالبيئة من أضرار قاتلة حرمها من «التنوع البيئي» نتيجة للتطبيق غير الواعي لقوانين التنمية، «لقد باتت هذه القضية المحورية هي شاغل الجميع بعدما اتضح ما لوسائل الاتصال الحديثة، وعلي رأسها الإنترنت، من إمكانيات تؤهلها لتصبح أمضى أسلحة الهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية والأمنية أيضًا ، ولقد جثم هذا الهاجس المخيف على المؤتمر الذي عقدته منظمة اليونسكو حول الثقافة والتنمية في مارس ١٩٩٨م بمدينة استكهولم، والذي كانت ورقة عمله الرئيسية هي التقرير الذي أعدته اللجنة الخاصة التي شكلتها الأمم المتحدة بعنوان «تنوعنا البشري الخلاق» [٢] Our Creative Diversity وكانت منظمة اليونسكو ذاتها هي التي استشعرت قبل ذلك بستة عشر عامًا مخاطر العولمة على الهوية الثقافية حين ندد المؤتمر الدولي للسياسات الثقافية

(١) انظر: المرجع السابق ص ٦٤ .
(٢) د. نبيل علي ، مرجع سابق ص ٣ .

المنعقد في المكسيك سنة ١٩٨٢ بمواقف الولايات المتحدة التي تبذل جهودا كبيرة لنشر الثقافة الأمريكية واستعمال جميع الوسائل المتاحة لتحقيق هذا الهدف وحين أعلنت فرنسا رفضها للتوقيع على الجزء الخاص بالسلع والمواد الثقافية في اتفاقية الجات» (١) .

ولا يقتصر القلق من نزعة فرض ثقافة العولمة ، على المؤسسات الدولية وحدها، وإنما يساور أيضًا أصحاب الثقافات الغربية غير الأمريكية ، حتى وإن كان أصحابها من أقرب الحلفاء لأمريكا ، وها هو فولكنر وزير الخارجية الكندي الأسبق يتحدث عن تدفق البرامج الأمريكية على وسائل الإعلام؛ مما جعل الأطفال الكنديين لا يدركون أنهم كنديون، فيقول : « لئن كان الاحتكار أمرًا سيئًا في صناعة استهلاكية ، فإنه أسوأ إلى أقصى درجة في صناعة الثقافة، حيث لا يقتصر الأمر على تثبيت الأسعار وإنما يتعداه إلى تثبيت الأفكار» (٢) .

ومن اللافت للنظر أن بعض المفكرين الأمريكيين أنفسهم يصرحون في بعض كتاباتهم باستحالة تحقيق ثقافة للعولمة تندرج من خلالها الشعوب غير الغربية في الثقافة الغربية المتفردة التي تحمل خصائص تاريخية وثقافية ودينية ، تجعل من الصعب على غير أبناء الغرب الاندماج فيها ، وها هو المنظّر المشهور صمويل هنتنجتون صاحب كتاب: صدام الحضارات ينشر سنة ١٩٩٦م دراسة له بعنوان : الغرب ، متفرد وليس عالميًّا West Unique, Not Universal يقول فيها : «إن شعوب العالم غير الغربية لا يمكن لها أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب حتى وإن استهلكت البضائع الغربية ، وشاهدت الأفلام الأمريكية ، واستمعت إلى الموسيقي الغربية ، فروح أي حضارة هي اللغة والدين والقيم والتقاليد والعادات ، وحضارة الغرب تتميز بكونها وريثة الحضارات اليونانية والرومانية والمسيحية الغربية والأصول اللاتينية للغات شعوبها، والفصل بين الدين والدولة ، وسيادة القانون والتعددية في ظل المجتمع المدني ، والهياكل النيابية والحرية الفردية» (٣) .

---

(١) انظر : د . ناصر الدين الأسد ، الهوية والعولمة ضمن إصدار العولمة والهوية، ص ٦، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، ١٩٩٧ .
(٢) نقلاً عن الدكتور أحمد ثابت : العولمة والخيارات المستقلة، ص ٢٠ ، المستقبل العربي، ١٩٩٨ .
(٣) انظر : د. عبد العزيز التويجري : مرجع سابق ص ١٦٧ .

ومثل هذا الرأي كان من شأنه أن يثير قدرًا من التريث لدى المهرولين الذين ينادون بالإسراع بالأخذ بكل الأسباب الممكنة وغير الممكنة للحاق بركاب ثقافة العولمة؛ ظنًا منهم أن ذلك من شأنه أن يذيب الفوارق بين أبناء الحضارات المختلفة ، وهم على استعداد في سبيل تحقيق ذلك الظن أن يتنازلوا عن أي مقومات لغوية أو تراثية أو خلقية تحول بينهم وبين أهدافهم، ناسين أن أصحاب الدعوة إلى ثقافة العولمة لا يقبلون بالتنازل عن أي من مقوماتهم الخاصة وأنهم يعتصمون بأبراجهم العالية لمن يريد الصعود إليهم فضلاً عن أنهم لا يمنحون أولئك الذين يهرولون إليهم متجردين من كل شيء، شرف الانتماء إلى مملكتهم .

ومن هنا ظهرت كثير من ردود الأفعال لدى أصحاب الثقافات المتماسكة يعلنون فيها أنهم يرحبون بالاشتراك في عولمة ثقافية لكن بشرط أن يساهموا بنصيب في صنعها، وألا تكون «غربنة» تكتسي ثقافتها العالمية بثقافة الغرب وحدها ، وهي الثقافة التي أعلن هنتنجتون أنها لا تقبل الدخول للآخرين في نسيجها بسهولة ، وهناك دراسات لكتاب صينيين ويابانيين وأفارقة تمثل لونًا من الصدى الإيجابي لفكرة التوازن في ثقافة العولمة ، ومن بينها دراسة الكاتب الصيني «لاوسي» التي ترجمت إلى الفرنسية بعنوان Mondialisation Oui, Occidentalisation Non وقد تمت ترجمتها إلى العربية بعنوان: «نعم للعولمة .. لا للغربنة»(١) وفيها يعلن الكاتب أن الظاهرة التي يسميها الغربيون بالعولمة ، لا تعني بالنسبة للصينيين شيئًا غير الأهمية المتنامية لآسيا في التجارة العالمية وتأكيد وضعها المركزي في قلب العلاقات الدولية ، وأن المفاهيم الثقافية لمصطلحات مثل المصلحة الخاصة ، والمصلحة العامة ، والهيمنة وحقوق الإنسان تحتفظ بمفهوماتها الصينية ولا تخضع عند التعامل لما يمليه الغرب من تفسيرات خاصة بها ، وكذلك كان الشأن في الاعتزاز بالثقافة الخاصة في مقال للكاتب الياباني هاماتا نوبورو نشرته أيضًا مجلة الثقافة العالمية في نفس العدد بعنوان : «اليابان هي العالم الآن».

(١) نشرت في مجلة الثقافة العالمية ص ٦٠ ـ ٦٦ .

ونستطيع ألا نذهب بعيدًا ونحن نرى الدولة العبرية في قلبنا وعلى حدودنا تتمسك بكل خصائصها الذاتية والثقافية منها خاصة، وهي مع ذلك تستفيد من الإمكانيات الهائلة للعولمة إلى أبعد مدى، بل وتحاول أن تجعل من نفسها قوة مهيمنة علي المستوي الإقليمي تحقق العولمة الأمريكية في شكل «الشرق أوسطية» في جوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية، ولسوف نرى بعض آثار ذلك في الجانب الثقافي على نحو خاص .

هذا العرض السريع لواقع ثقافة العولمة ولبعض ردود الأفعال الأولى تجاهها من ثقافات أخرى كالفرنسية والصينية واليابانية واليهودية وغيرها يمكن أن ينتهي بنا إلى تحديد ملامح ثقافة العولمة في الخطوط التالية :

١ - ثقافة العولمة هي الثقافة الأمريكية في عصر هيمنة القطب الواحد.

٢ - تعتمد هذه الثقافة في انتشارها على التقدم الهائل في تقنية الاتصال .

٣ - اللغة السائدة هي لغة الصورة في ثقافة ما بعد المكتوب، وهي سريعة الإغراء والتأثير، ولها منطقها الأخلاقي الخاص الذي لا يتفق بالضرورة مع ما تعارفت عليه الثقافات الأخرى .

٤ - الجمهور المستهدف هو القاعدة العريضة والشباب على نحو خاص ، والمادة المعروضة ينتمي معظمها إلى الثقافة الشعبية الأمريكية في الغناء والرقص والموسيقى والإعلان وهي تتسم غالبًا بإبهار الحواس وسرعة توالي الصورة والمعلومات والتأثير غير المباشر على تشكيل الوعي .

٥ - يتوازي مع هذه المادة الشعبية ، مادة علمية أكاديمية ، قد يكون بعضها مزيفًا لخدمة أغراض خاصة ، لكنها تبث على شبكات يقبل بعضها من الناحية النظرية الحوار ، وسماع رأي الآخر ، ومن تفوته فرصة المشاركة وإبداء وجهة نظره بالطريقة الملائمة تتجاوزه دائرة الحوار .

٦ - ثقافة العولمة تعتمد على فكرة «صراع الحضارات» وتكاد تشبه نظريتها الثقافية ، نظرية «الانتخاب الطبيعي» عند دارون، وبمقتضاها فإن الثقافات التي لا تثبت أمام المنافسة سيكون مصيرها التلاشي .

٧ - الراغبون في الذوبان في ثقافة العولمة قد تصدمهم فكرة هنتجتون التي

أشرنا إليها حول عدم سهولة استيعاب الحضارة الغربية للمنتمين إليها من غير أهلها .

٨ - الراغبون في المحافظة على الهوية الثقافية عليهم أن يتدارسوا بدقة حجم الخطوات التي تفصل بين «ثقافة العولمة» ومحاولة «عولمة الثقافة»، وستحاول الفقرات التالية أن تثير بعض التساؤلات حول جانب من هذه الخطوات .

إن ردود الأفعال التي ثارت وما تزال تثور في الأوساط الثقافية العربية ، تجاه ثقافة العولمة تتردد بين محاور متباعدة في بعض الأحيان، مثل التهوين والتهويل، فهناك من يرى أننا نبالغ في إثارة المخاوف من «الغزو الثقافي» المحتمل وأن القدر الذي نخاف عليه من الضياع من موروثنا الثقافي ، ليس إلا بعض التفاصيل التي تشكل حاجزًا دون انطلاقنا والتحامنا بثقافة العالم المتقدم وصيرورتنا جزءًا منه، ولا يخفي أن هذا الفريق يدعو إلي الذوبان في ثقافة العولمة دون تحفظ ولا نقاش، ويركز على المزايا التي يمكن أن تعود من وراء ذلك على الفرد والجماعة ، «هؤلاء المفتونون بالديمقراطية الغربية ، وبالعلاقات الاجتماعية الغربية ، وبغزارة ونوع الإنتاج الثقافي في الغرب ، يتمنون لشعوبهم سرعة اللحاق بكل هذه الإنجازات ، ويجدون في العولمة السبيل إلى ذلك ، ومن هؤلاء من لا تثير لديهم مسألة الهوية الثقافية إلا السخرية والاستهزاء ، ويتساءلون : هل تعني هذه الهوية شيئًا آخر غير التخلف والجهل والفقر .. والاستسلام للخزعبلات والتقاليد التي لم يعد لها دور في العالم الحديث» [١] .

وهناك في المقابل بمن يرتاب في كل ما يصدر عن العولمة وما يعبر عن ثقافتها، فهي نابعة من لغة مختلفة وعقيدة مختلفة، وهي هادفة إلى تحطيم مقوماتنا الثقافية والقومية من خلال موجات البث الفضائي المحرضة على التحلل من القيم الموروثة، والمشكلة لرأي عام تتحقق معه أهداف وخطط القوى المهيمنة وأتباعها في السيطرة على المنطقة سياسيًّا واقتصاديًّا، وطمس معالمها الثقافية والحضارية .

ورد الفعل المصاحب لهذه النظرة غالبًا يكمن في احداث التوازن من خلال العودة إلى الماضي لتأكيد عالمية

(١) د. جلال أمين : مرجع سابق ، ص ٥٨ .

الثقافة العربية الإسلامية وامتدادها إلى كثير من أرجاء المعمورة في فترة إزدهارها، ويتبع ذلك بالضرورة عقد مقارنات بين ما كانت تتميز به حضارة الإسلام في هيمنتها من سماحة وعون للضعفاء وما تتميز به العولمة المعاصرة من صفات مضادة «ولا يستطيع أحد أن ينكر على الحضارة العربية عراقتها ومكانتها حتى أشد خصومها تعنتًا ، لقد قامت هذه الحضارة على قيم سامية طالما تطلعت الانسانية لها ، قوامها الحق والعدل والمساواة والتآخي مع الأهل ومع الغير .. وعراقة الحضارة العربية .. هي سر مقاومتها لمحاولات الاستيعاب والاستلاب التي توالت عليها ، أو من خلال ما استجد من أسلحة الغزو الثقافي التي استخدمت بضراوة ضد شعوب الأمة العربية مشرقها ومغربها»(١) .

ومع التسليم بالحقائق الواضحة في هذا التصور والاعتزاز بها فإن الاكتفاء بالوقوف عنها لإشباع الزهو التاريخي دون الانطلاق منها إلى تنمية الحاضر والمشاركة في صنع المستقبل ، يهدد بتحويل هذه الثروة الحضارية إلى عكس ما هدفت إليه، «فبدلاً من اندفاعنا نحو المستقبل نحمل في جوفنا ماضينا ، يريد لنا البعض أن نتقهقر إلى هذا الماضي لنطابق حاضرنا عليه بحثًا عن مهرب أو ذريعة إزاء ما ينطوي عليه هذا الحاضر من تحديات وتهديدات ، وبدلاً من أن نؤمن بعالمية الحضارة الإنسانية كي تثري حضارتنا بها، وأن نقر بمنطق التاريخ ووحدة المعرفة، يسعى البعض ليضعنا في مواجهة مع العالم لتتسع بذلك خطوط المواجهة» (٢) .

إن هذه الملاحظات تقودنا إلى الاتجاه الوسط الذي يهدف إلى تلمس طرق المشاركة في بناء ثقافة العالم من خلال مراجعة بعض أدوات التوصيل والحوار لدينا بما يجعلها صالحة لمهمة عولمة ثقافتنا دون التخلي عن منطلقاتها الأساسية، ويجعلنا أيضًا نرفض من ثقافة العولمة ما لا يتفق مع هذه المنطلقات .

قد نتساءل عن إمكانية مراجعة إنتاجنا في ثقافة ما بعد المكتوب وهي ثقافة الصورة التي تبنتها العولمة لغة لخطاب القاعدة العريضة ، ونحن نشكو من أن ثقافة العولمة دخلت عن طريق الصورة كل البيوت فشكلت وعي

(١) د . نبيل علي : العرب وعصر المعلومات ص ٣٢٢ ، سلسلة عالم المعرفة ـ ابريل ١٩٩٤ .
(٢) المرجع السابق ص ٣٢٢ .

أطفالنا من خلال الرسوم المتحركة وشبابنا من خلال أفلام العنف ، وحاولت ترسيخ مفهوم للعلاقات الفردية والجماعية تخالف لعاداتنا وتقاليدنا ، وبث من البرامج الحضارية والسياسية ما لا يتفق مع وجهة نظرنا ، فهل لدينا خطة يطرحها أصحاب الإعلام في عشرات القنوات الفضائية العربية التي تجوب الفضاء فرادى، يصطدم بعضها ببعض وكأنها لا تنتمي إلى أسرة واحدة ؟

هل هناك أهداف جادة أبعد من التسلية وقتل الوقت ، تحاول أن تستغل هذه التقنية الهائلة -وقد وضعت في أيدينا- للمساعدة في بناء الأمة ثقافياً وحضارياً ؟

هل هناك تصور لمحاولة الإسهام في تشكيل ثقافة العالم من خلال نفس الوسائل التي يحاول بها العالم التأثير في ثقافتنا ؟

وإذا كان هناك حديث عن نقص الإمكانات والقدرات الفنية للتصميم والإنتاج والدخول في المنافسة ، فقد يكون التساؤل حول ما الذي نصنعه لكي نتلافى ذلك النقص، ولكي نستكمل تلك القدرات التي لا نستطيع في غيابها التحدث عن جهد مؤثر في الحماية الثقافية فضلاً عن عولمة الثقافة ؟

وإذا لم تكن تحت أيدينا دراسات مفصلة عن الإمكانات المتاحة أو المفقودة التي تساعد أو تحول دون مشاركة القنوات الفضائية العربية في خطة مرجوة لعولمة الثقافة ، فإن لدينا بفضل جهود المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم دراسة عن «صورة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية في الإنترنت، وخطة تنفيذية مقترحة لإقامة شبكة مواقع خدمات للإعلام الثقافي»، وهي الدراسة التي وضعها الدكتور نبيل علي والدكتور محمد الناصر شمام، واعتمدا فيها على الواقع الفعلي لشبكات الإنترنت باللغتين الإنجليزية والفرنسية ، وبقدر ما تبرز الدراسة من صور تخلفنا النسبي في بعض المواقع الهامة ، فإنها تبين إمكانيات تلافي القصور والمشاركة الفعالة في هذه الوسيلة البالغة الأهمية في عصر العولمة الثقافية . يشير التقرير -وهو يرسم الملامح البارزة لصورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على الإنترنت- إلي نقاط مهمة مثل (١) :

(١) صورة الثقافة والحضارة العربية الإسلامية على الإنترنت، ص ٣٣ ، المنظمة العربية للثقافة والعلوم بتونس، ١٩٩٩ .

ـ غياب التنسيق والمشاركة في الموارد بين الأقطار العربية والإسلامية، وعدم استغلال الإمكانيات العديدة على شبكة الإنترنت .

ـ المشهد الحزين لصورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية ، ناتج عن تقاعسنا واسترخائنا أكثر من كونه ناتجًا عما يقوم به الآخرون من تشويه وطمس.

ـ من الجهات المساهمة في تشكيل هذه الصورة أقسام الدراسات واللغات الشرقية بالجامعات الأمريكية والأوروبية، ويسودها الطابع الأكاديمي، وهي من أخطر المواقع المؤثرة في تشكيل صورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية ، وكثير من هذه الأقسام في قبضة اللوبي الثقافي اليهودي الأمريكي.

ـ في المادة المطروحة تطغى الأمور المتعلقة بالعقيدة ووضع المرأة في الإسلام على كل النواحي الأخرى ، وتكاد تغيب ألوان الأدب والموسيقي واللغة والتراث الشعبي ، ويتم التركيز على الماضي دون الحاضر .

وإذا تمت المقارنة الرقمية بين المواقع التي تمتلكها ثقافتنا علي شبكة الإنترنت وبين ما تمتلكه ثقافة منافسة مثل الثقافة اليهودية يقل عدد المنتسبين إليها حوالي خمسين مرة عن الثقافة الإسلامية فسوف نجد الفرق واضحًا، فهنالك ٧٠٢ موقع للثقافة اليهودية تغطي ١٤ صنفًا من صنوف المعلومات مقارنة مع ٢٢٨ موقعًا للثقافة الإسلامية و٤ صنوف أساسية ، وبالنسبة للثقافة العربية يوجد ٨٨ موقعًا و٧ صنوف للمعلومات ، والتباين بين مواقع الثقافة الإسلامية من ناحية والعربية من ناحية أخرى وبينهما مجتمعين وبين مواقع الثقافة اليهودية واضح للعيان .

في حين يلاحظ التقرير أن مواقع المؤسسات الدينية الرسمية كالأزهر وسفارات الدول العربية الإسلامية يسود رسالتها الطابع التقريري، وتظل بمنأى عن ساحة الجدل المؤثر في تشكيل صورة الثقافة العربية والإسلامية، يلاحظ ديناميكية الخطاب الثقافي اليهودي عبر الإنترنت حيث يغطي معظم عناصر منظومتي الثقافة والحضارة من الفلسفة إلى الفولكلور ، ومن نظرية الأدب إلى قصص الأطفال ، ومن التاريخ إلى قضايا الحاضر، ومن شعر الجاهلية لدى العرب إلى شعراء اليهود في الأندلس، وإلى طلب الدعم لأصدقاء الجولان من

السكان اليهود والدعاء لهم بالخلاص من عدوان سوري وشيك الوقوع لاغتصاب الهضبة! .

وبالإضافة إلى ما يذكره التقرير يمكن أن نشير إلى ما هو معروف من أن حظ الثقافة العربية من شبكة المعلومات العالمية رهن بقدرة أصحابها على أقلمة الحاسب الآلي للتعامل مع لغتهم ، وهذا هو التحدي الحقيقي الذي تفرضه علينا العولمة؛ لأن الأمم التي لا تستطيع أن تتخاطب مع العالم لا تستطيع أن تنشر ثقافتها ، وإن أهم وسيلة للتخاطب في عصر العولمة هي الحاسب الآلي . بل إن الأمم التي لا تؤقلم لغتها مع الحاسب لن تعجز عن التخاطب مع العالم وحسب، بل ستعجز كذلك عن اللحاق بركب الحضارة .

شبكة المعلومات العالمية هذه الأيام هي مكتبة عملاقة ومنتدى هائل وسوق لا حدود له . فهل للعرب حضور فيه ؟ إن لم يكن لهم حضور فلا حضور لثقافتهم ، وإن لم يكونوا نبعًا للثقافة كانوا سوقًا لثقافات غيرهم ، فما نصيبهم من شبكة المعلومات العالمية ؟

حسب إحصائيات عالمية جمعتها يورو ماركيتينج ، فإن في العالم الآن ٢١٥ مليون مشترك في الإنترنت ، منهم ٥٧,٤٪ من أبناء اللغة الإنجليزية و٢٦,٤٪ من أبناء اللغات الأوربية الأخرى و ١٦,٢٪ من أبناء لغات غير أوربية ، أما حضور المشتركين العرب فهو ٠,٠٠٤٪ مع العلم بأن حضورهم في معظمه باللغة الإنجليزية .

لا شك أن هذا الحضور الواهن للعرب يعود لعدة أسباب منها الاقتصادية والتعليمية ، لكن أهمها على الإطلاق هو عجز العرب عن أقلمة لغتهم مع الحاسب الآلي . فلو كانت هذه العقبة قد ذللت تمامًا لسهل أن تنشر الثقافة العربية في عالم الانترنت الذي لا تحده حدود ، ولأمكن للأمة أن تدخل سباق الفرسان ، أما واللغة العربية قاصرة عن التأقلم مع الحاسب الآلي أو عجز الحاسب عن التعايش مع اللغة العربية، فإن الأمة ستتأخر عن ركب الأمم .

مشكلة اللغة العربية ليست خاصة بها . فالحاسب الآلي تكنولوجيا طورها الناطقون بالإنجليزية فجعلوا لغتهم لغته ، لكن الأمم التي رغبت أن تلحق الركب طوعته لخدمة لغتها، ويمكن أن نأخذ اللغة الصينية مثالاً لما عملته الأمم تطويعًا

للمشاركة في العولمة الثقافية . فهذه اللغة ليس لها حروف هجائية ، وبذا فإن لوحة مفاتيح الحاسب الآلي لا يمكن أن تستوعب اللغة الصينية . ومع ذلك فلوعي أهل هذه اللغة وتصميمهم على المحافظة على هويتهم الثقافية فإنهم أنطقوا الحاسب بلغتهم، وأصبح للصينيين حضور على شبكة المعلومات العالمية يقدر بـ ٤,٤٪، حتى اللغة العبرية التي هي لغة سامية كذلك فإن لها حضورًا على الشبكة العالمية لا يتناسب مع عدد الناطقين بها ؛ إذ أن حضورها يكاد يساوي حضور لغة المائتين وثلاثين مليون عربي . إذن فالقضية ليست لغة، بل هي قضية عزيمة وتخطيط من أهل اللغة .

لو اجتمعت العزائم للمحافظة على الهوية الثقافية للأمة العربية ، لأصبح من الفرض العين على جميع المؤسسات الثقافية حكومية وخاصة أن تستثمر في جهد عربي مشترك لأقلمة اللغة العربية مع الحاسب الآلي وتطويع الحاسب الآلي للتعامل مع اللغة العربية، ويمكن أن نشير إلى أن هنالك دراسات وخططًا علمية تعدها جامعة السلطان قابوس في هذا الاتجاه . إن هذه الصورة نموذج لمجال يمكن العمل من خلاله على وضع خطة جادة لاستخدام تقنية جديدة في عصر العولمة وللدخول إلا بمجال تحسين صورتنا والمساهمة في عولمة ثقافتنا، بدلاً من الاكتفاء بلعن ثقافة العولمة، وإذا كانت هذه الخطة تتعلق في جوهرها برموز الخطاب التي نتعامل بها مع الآخرين ، سواء كانت هذه الرموز صورة في حالة قنوات البث المرئي ، أو شفرة فنية يتم من خلالها تنسيق المعلومات علي شبكات الإنترنت ، فإن تطوير هذه الرموز يتطلب في خطوة سابقة أو موازية إعادة النظر في طريقة تعاملنا مع الرموز الداخلية التي نحملها مفهومنا للثقافة التي نسعى إلى عولمتها ، ونعني بها اللغة العربية التي ما تزال طريقة تعاملنا معها أو اعتزازنا بها أو إهمالنا لها أو تعلمنا من خلالها أو تكوين شخصيتنا عبرها أو اعتبارها عائقًا لا يساعد الجيل الجديد من أبنائنا على النفاذ إلى العالمية، أو اعتبارها من ناحية أخرى جسرًا لابد من ترسيخ صلابته حتى تتأكد جذور الشخصية التي نحرص على امتداداتها الرأسية والأفقية لكي تتماسك في وجه طوفان الإذابة المكتسح ، ما تزال كل هذه الأسئلة حائرة وغير محسومة علي

مستوى المسلمات ، التي ينبغي أن يجري الاتفاق حولها حتى تنطلق منها إلى التفكير في المهام الحضارية والثقافية التي يطلب من هذه الرموز أداؤها .

وما زال كثيرون منا ينظرون إلى اللغة العربية باعتبارها قشرة خارجية يتم تعلم الحد الأدنى منها للتعامل به في التواصل العام وتظل بمعزل عن أمور المعرفة المتقدمة ، ومن هنا فإنها تختفي أو تكاد في بعض فروع الدراسات العلمية الحديثة ، وكأن تقدم الشخصية العربية يمكن أن يتم بمعزل عن تقدم اللغة العربية، مع أن النظريات المعاصرة من حولنا ترى استحالة الفصل بين اللغة ومتكلميها، ومنها نظرية الحتمية اللغوية للفيلسوف الألماني وهام همبولدت الذي يرى أن «الناس هم تبع في تفكيرهم وإحساسهم ومشاعرهم ونظرتهم للكون، للعادات التي اكتسبوها من خلال ممارستهم للغة»؛ لذا فاللغة تسمو بأهلها مع سموهم وتنحط الشعوب مع لغاتها وبلغاتها(١) ، وفي الوقت الذي يشهد فيه العصر الحديث شعوبًا تعتز بلغاتها التي كانت منقرضة أو شبه منقرضة فتسعى إلى إحيائها فيما يسمى بظاهرة الانفجار اللغوي ، كما حدث مع العبرية في إسرائيل واللغات المحلية في أوروبا مثل الكاتلانية في أسبانيا ولغة ويلز أو اللغات المحلية في آسيا مثل اللهجات الصينية في سنغافورة وغيرها من اللغات التي بدأت تشكل نواة للقوميات المستيقظة في أوروبا وآسيا وأفريقيا ، في هذا الوقت يبدو إهمالنا للغة العربية على مستوى التعلم والتعليم والتطوير والاعتزاز الحقيقي لافتًا للنظر ، ويكفي أن نقول إن موجة التحديث والتطوير التي مست معظم فروع العلوم الإنسانية عندنا بطريقة أو بأخرى ، لم تكد تمس طريقة تعلمنا للغة العربية وتعليمنا إياها؛ مما يشكل سببًا رئيسيًّا لعزوف جمهرة المثقفين العرب عنها إلا في إطار الواجب الثقيل(٢) .

ومن هنا فإن الاهتمام بتطوير اللغة العربية وطريقة تعلمها وتعليمها لأبنائها أو غيرهم وتذليل صعوبات تعاملها مع المعرفة الحديثة من خلال التأليف بها أو الترجمة لها ، وتقليل غربتها عن المناخ العلمي من خلال دخولها التدريجي إلى قاعات الدروس ومعامل البحوث في

(١) انظر : العرب وعصر المعلومات ، مرجع سابق ص ٣٤٧ .

(٢) عالجنا هذه القضية بالتفصيل في كتابنا: إنقاذ اللغة من أيدي النحاة، دار الفكر ـ دمشق دار الفكر المعاصر / بيروت ١٩٩٩ .

فروع الدراسات العلمية بالجامعات العربية، فضلاً عن إشاعتها في لغة الإعلام المرئي والمسموع والمقروء وفي اللقاءات والمؤتمرات والمحافل الدولية والمحلية وفي وسائل خطاب تكوين الوعي على كل مستوياته ، بدءًا من لعب الأطفال حتى المناقشات الأكاديمية الجادة ، كل ذلك يمثل خطوات لابد منها لتأسيس الاعتزاز الحقيقي - لا اللفظي - بمكون من أهم مكونات تماسك الشخصية ، والانطلاق من هذا التماسك لمحاولة الإسهام في حركة العولمة الثقافية التي تحيط بنا من كل جانب ، والأرض ممهدة أمام اللغة العربية لتلعب دورًا رئيسيًّا في حركة عولمة الثقافة من خلال تاريخها الحضاري المشرف والذي كانت بمقتضاه واسطة فعالة بين حضارات العالم القديم والعالم الحديث، وحملت بكفاءة مهمة اللغة الحضارية والعلمية الأولى للعالم عدة قرون متوالية ، ويساند هذا عدد المتحدثين بها اليوم وموقعهم الجغرافي ومكانتهم السياسية والاقتصادية، إضافة إلى دائرة شديدة الاتساع من لغات العالم الإسلامي ، ينظر أصحابها إلى العربية كلغة مقدسة، وإذا ما تم التطور الكافي بها لتدخل منتدى حوار الثقافات المعاصرة ، فستكون كل هذه العوامل عونًا مساعدًا لها لتعلب دورًا رئيسيًّا في عولمة الثقافة .

إن المتخصصين في الدراسات الإسلامية يعرض بعضهم منهجًا وسطًا للحوار حول قضية ثقافة العولمة أو عولمة الثقافة(1) ويتساءل هذا المنهج عن موقف الرفض المبدئي لفكرة العولمة على يد بعض المهتمين بالدراسات الدينية، وهل هو قائم انطلاقًا من فكرة «بديل» لدينا يمكن أن نقدمه أو تخوفًا غريزيًّا من كل جديد في ذاته؟ وهو يرى أن «موضع العظمة أو الإعجاز في ديننا وثقافتنا يتمثل في هذا الجمع بين عدد من الثوابت التى تكون بنية أساسية لثقافتنا وبين القدرة غير المحدودة على التجاوب مع الجديد وتوظيفه من خلال جهد مسئول ليخدم القيم العليا والمصالح الكبرى للأفراد والأمة ولا نتصور أبدًا أن نتخلى عن هذه المهمة الثقافية الإنسانية الكبرى اكتفاء بموقف دفاعي انكماشي يمليه الإحساس المبالغ فيه بالضعف والعجز عن التعامل مع كل

(1) انظر الدكتور أحمد كمال أبو المجد «العولمة والهوية ودور الأديان» في مطبوعات العولمة والهوية - أكاديمية المملكة المغربية ، مرجع سابق .

جديد» .

وفي إطار هذه النظرة التي تفضل الحوار مع ثقافة العولمة ، يرى هذا الاتجاه أننا يمكن أن ننطلق من فكرة حاجة الثقافة العالمية الجديدة إلى الأساس الأخلاقي الذي عرفته النظم السياسية والاقتصادية السابقة في نظام القبيلة أو الدولة ولم تتفق عليه بعد في النظام العالمي، وأن هذا النظام الأخلاقي يمكن أن يستمد مضمونه من الثقافات المتعددة التي ينتمي إليها الشركاء متجاوزًا مواطن الخلاف مركزًا على مواضع الالتقاء، وأن هذا الأساس المشترك يمكن أن يبنى على تلافي ما ساد بعد الثورة الصناعية من «عبادة المال» «وعبادة الذات» وإحساس البشرية بفقدان السعادة والاستقرار في ظلهما رغم التقدم المادي، وأنه يمكن للأديان في مرحلة أولى أن تتكاتف في صياغة مبادئ مواجهة تيار «اللادينية» متبنية في ذلك حسن الحوار ووقف الصراع فيما بينها، ولسوف يجد المنطق الإسلامي في ذلك فرصة تتحرك من خلالها مبادؤه السمحة في حركة عولمة للثقافة تتلافى الآن ألوان الصراع الديني بين دين ودين وطائفة وطائفة، ويتبع ذلك بالنسبة لمنظرى الخطة على الساحة الإسلامية تصحيحًا داخليًا على ثلاثة محاور ، يتصل أولها «برسم الخط الفارق بين الإسلام كما يفهمه ويمارسه ويعرفه مئات الملايين من المسلمين وبين تيار الغلو في الدين أو ما يسميه الغربيون «الأصولية»»، ويتصل الثاني «بتصحيح فهم عالمية الإسلام باعتباره دعوة إنسانية موجهة للكافة وليس نظامًا يسعى أتباعه إلى فرضه عنوة وقسرًا على سائر الناس، أما المحور الثالث فيتصل بممارسة الاجتهاد والإقبال على التجديد في الفقه وفي أصوله على نحو يسمح باستيعاب صور التطور العمراني ويواكب حركة العلم والتقنية، ويسهم فيها كما أسهم المسلمون الأوائل في تطور العلوم والمعارف الإنسانية مع التأكيد على إعادة قيم الحرية والديمقراطية إلى مكانهما الصحيح من التصور الإسلامي ومن الحياة اليومية والسياسية والاجتماعية للمسلمين، ومع إعادة النظر في علاقة المسلمين بغيرهم القائمة على أساس سنة التعددية التي أرادها الله ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ وعلى أساس الود والتعاون على الخير والتراحم .

إن نظرة معتدلة كتلك يمكن أن تحمل معها مفاتيح الدخول بقوة وثقة إلى دائرة «عولمة الثقافة» يكون لنا فيها مكان متميز عندما نملك روح الحوار المعتدلة وقيمه الحضارية وأساليبه المتطورة.

أبحاث

ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية (*)

د. إبراهيم عبد الرحمن رجب (**)

رأينا في الجزء الأول من هذه الدراسة (المسلم المعاصر، العدد ٦٧/ ٦٨، فبراير، يوليو ١٩٩٣) أن المنهج العلمي التقليدي يقوم على عدد من المسلمات الأساسية التى لم تتنزل كاملة من سماوات العلم والحكمة والعقل، ولكنها تبلورت من خلال تفاعل تاريخي طويل بين قوي وتوجهات فكرية وثقافية وسياسية معينة، وفي إطار مكاني وزماني معين، وقد رأينا كيف أن تلك المسلمات الأساسية قد اتخذت في نهاية الأمر طابعًا ماديًّا وضعيًّا إمبيريقيًّا، وقد تبين لنا كيف أن هذا التوجه قد أدى إلى نجاحات وإنجازات باهرة في دراسة الظواهر الطبيعية، ولكنه قد أسهم من جانب آخر في إقامة عقبات كبرى في طريق دراسة الظواهر الإنسانية، ولقد توصلنا في نهاية المطاف إلى أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة التى تواجهها رهين بإعادة النظر في تلك المسلمات الأساسية بشكل جاد، رغم إدراكنا لصعوبة الأمر بسبب ما اكتسبه المنهج العلمي التقليدي من احترام وتقدير كبير في نفوس رجالات البحث العلمي الذين ترسخت تلك المسلمات عندهم تعلمًا وتعليمًا وممارسة

(*) هذا المقال هو الجزء الثاني من بحث بعنوان «المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية» الذي قدم إلى ندوة التأصيل الإسلامي للخدمة الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، ١٩٩١.

(**) وكيل كلية الخدمة الاجتماعية بجامعة حلوان سابقًا.

على مدى حقبة طويلة من الزمان .

ولقد رأينا أن أصواتًا كثيرة من الغرب قد بدأت - ومن عجب - نتيجة للتقدم العلمي المعاصر المنطلق من المنظور التقليدي ذاته، ترتفع مطالبة بمراجعة تلك المسلمات خصوصًا فيما يتصل بالتعامل مع الظواهر الإنسانية ، ولكننا رأينا أيضًا أن تلك الأصوات لم تستطع - بسبب نفس القيود والمحددات الثقافية ذاتها - أن تتخلص كليًّا من نزعتها المادية أو من التأثر بظروفها المجتمعية، فوجدنا أنه بالرغم من تسليم أولئك العلماء مثلاً بتأثير ما يطلقون عليه العوامل الروحية والدينية في السلوك الإنساني ، إلا أن هذا الاعتراف لم يصل لديهم إلى مستوى التسليم بوجود حقيقي واقعي للروح التى لها فعاليتها في تسبيب السلوك رغم أنها ليست محدودة بحدود الزمان والمكان ، كما لم يصل إلى حد الاعتراف بوجود إله خالق قادر مدبر فاعل في هذا الوجود، كما رأينا أنه حتى أولئك العلماء الذين حاربوا الدعاوى الشائعة بتحرر العلوم الاجتماعية من القيم قد انتهوا إلى نسبية قيمية تكاد تلغي كل معنى للاعتراف بدور القيم في تشكيل عملية التنظيم الاجتماعي .

ولقد انتهينا إلى أن عملية إعادة النظر في المسلمات التى يقوم عليها المنهج العلمي التقليدي ينبغي أن تسير في اتجاهات تدعم عناصر القوة الأساسية في هذا المنهج (والتى تتمثل في فكرة التحقق من صدق القضايا بالتعرف على درجة مطابقتها للواقع المحسوس) ، ولكنها تضعها أيضا في موضعها الصحيح وفق نظرة الإسلام الشاملة للكون والإنسان ولوظيفة العلم ، بحيث يتبوأ الوحي مكانه الصحيح كمصدر يقيني للمعرفة الكلية المتنزلة من عند خالق ذلك الواقع المحسوس وخالق الحواس التى تدرك معطياته الجزئية .

وإذن فالتوجه الإسلامي لا يقوم -ولا يمكن أن يقوم - على أساس رفض معطيات الحس والعقل ؛ لأنه كان أول الداعين منذ العصور الوسطى إلى استخدامها في ملاحظة الظواهر المادية الحسية حين كان العالم «المتحضر» سجين القياس الصوري الأرسطي ، ولكن التوجه الإسلامي في الوقت ذاته لا يتوقف في دراسة الظواهر الإنسانية بصفة خاصة عند حد معطيات الحس وحدها كما يفعل المغرقون في

الإمبيريقية، ولكنه يضم إليها معطيات الوحي التي لا يمكن بدونها التوصل إلى فهم «الإنسان» ذلك الكائن المتميز عن غيره من المخلوقات ، المتضمن في داخله عالم الغيب متوحدًا في عالم الشهادة ، أي الروح المتحدة بالجسد .

وسنحاول في هذا المقال بيان معالم الطريق لإتمام هذه المهمة ، فنبدأ في المبحث الأول باستعراض المسلمات الأساسية التى يقوم عليها المنهج العلمي للبحث من منظور الإسلام ، مع استجلاء مكانة الوحي ومكانه في علاقته بالعقل والحواس توصلاً إلى المعرفة «العلمية» قبل أن ننتقل في المبحث الثاني لترجمة متضمنات هذا كله في شكل إجراءات محددة تتصل مباشرة بالعمل اليومي الذي يقوم به الباحثون ـ ألا وهو بناء النظرية من المنظور الإسلامي .

المبحث الأول

الافتراضات الأساسية التى يقوم عليها البحث العلمي من منظور الإسلام

يقوم البحث العلمي في إطار التصور الإسلامي على مجموعة من الافتراضات أو المسلمات الأساسية التى تضعه ـ مثله في ذلك مثل أي نشاط إنساني آخر يقوم به المسلم ـ موضعه الصحيح في إطار التوجيهات الإلهية في النظر لهذا الوجود ولما وراءه ، دون تجاوز للحدود، ودون انفصال تعسفي عن بقية جوانب الحقيقة ، فلقد رأينا أن التجاوز في تقدير مكانة العلم الوضعي ، ثم الفصل أو الفصام بين عالم الحس وعالم الغيب كما لو لم تكن بينهما أية صلة ، قد أدت إلى عواقب وخيمة لم تعد فقط على البحث العلمي ذاته، بل وتجاوزته إلى المجتمعات التى تسير وفق ذلك التصور الوضعي في علومها ومهنها .

أما في المجتمع المسلم ـ حيث يوضع كل أمر في موضعه الصحيح دون إفراط أو تفريط ـ فإن كل نشاط إنساني يتوافق ويتناغم مع غيره من الأنشطة بما يؤدى إلى صلاحه في ذاته، كما يؤدى إلى صلاح الكل الذي هو جزء منه ، ومن هنا فإن العلم والمنهج العلمي في منظور الإسلام يقومان على مسلمات لا تؤدي فقط إلى فاعلية العلم في الوصول إلى الحقيقة وإنما تؤدي أيضًا بفضل الله إلى صلاح أحوال المجتمعات ليس فقط في هذه الدنيا بل وأيضًا في الآخرة ... متجاوزة بذلك قصور النظرة البشرية لدور العلم ، وموحدة لكل جوانب

الوجود في تناغم وتكامل لا نظير له ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ (البقرة :١٣٨) .

وفيما يلي نسوق مجموعة من المسلمات التى تعطي العلم في المنظور الإسلامي أصالته ، في إطار الفهم الأشمل لحياة الناس في هذه الدنيا في صلتها التى لا تنفصم بحياتهم في دار الخلود ، ولقد يختلف الباحثون في صياغة هذه المسلمات فيقدمون فيها أو يؤخرون ، أو يفصلون فيها أو يجملون، ولكننا نظن أن هناك اتفاقًا عامًا على مضمون هذه المسلمات بشكل أو بآخر - مع وجود مجال لقدر محدود من الاختلاف مرده اختلافات الرؤية الشخصية والخبرة الفردية مما يحتمل بعض الأخذ والرد، ولقد اعتمدت بصفة عامة في صياغة هذه المسلمات على مجموعة المبادئ التى صاغها د. إسماعيل الفاروقي - يرحمه الله - إضافة إلى ما وجدته عند غيره مما يثري ذلك الإطار العام ويزيده تحديدًا .

(١) وحدة الخالق ووحدة الخلق:

إن وحدانية الله سبحانه وتعالى هي محور التصور الإسلامي وذروة سنامه ، والإيمان بوحدانية الله هو أول وأهم عامل - على الإطلاق - من العوامل الموجهة لسلوك الإنسان المسلم في كل جانب من جوانب حياته وفي كل عمل يقوم به دون استثناء ، فوفقًا لهذا التصور يؤمن المسلم أن الله خالق هذا الوجود ومدبره ، ويعرف أنه سبحانه متصف بكل صفات الكمال ، وأنه مطلق الإرادة والتصرف في ملكه دون شريك، ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ (الأعراف :٥٤) ، وهو صاحب الحق الأوحد في تحديد الغاية من وجود جميع الكائنات التى خلقها بعلم وقدرة وحكمة ، وصاحب الحق في تحديد القوانين التى تحكم الوجود كله ، وإذا كان سبحانه قد أعطى البشر حرية الاختيار فإن طاعة أمره ونهيه والرغبة في تحقيق مرضاته سبحانه هي أوجب الواجبات عليهم ، وهو لا يريد بما يأمر به إلا الخير ، فهو لم يخلق الناس عبثًا ، وإنما هو رادهم إلى معاد ، ومجازيهم على أفعالهم .

فإذا تيقن المسلم أن الله خالقه ورازقه ، وأنه هو الرءوف الرحيم الكريم اللطيف الودود ، وأنه هو الملك الديان الذي إليه المرجع والمآل ، عرف أنه لا خير في شيء أبدًا إلا أن يجيء وفق أمره ، وأنه مصدر كل خير ،

وأصبح الله وحده موضع تقديسه ومحبته ، فلا يفعل إلا ما يرضي الرب، ولا يقصد إلا وجهه في كل ما يأتي ويدع - في سعيه لتحصيل الرزق كما في سعيه لتحصيل العلم .

ويترتب على وحدانية الخالق بالضرورة وحدة الخلق ، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء : ٢٢) ، فالكون نظام واحد متكامل؛ لأنه من صنعة خالق واحد سرى نظامه وتقديره في كل جزء منه ، والنظام الكوني يتكون من قوانين الطبيعة التى هي سنن الله السارية في خلقه المادي أو النفسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، وكل كائن يوجد وكل حدث يقع في الكون وفقًا لتلك القوانين إنما يتم على ما قضى به أمر الله وقدرت حكمته، وبما أودع في كل كائن من طبع وقوة، وما خص به كل نفس إنسانية من إرادة وطبع وقوة تمكنها من الأداء والسعي والتغيير وفق ما اقتضت كليات حكمة الله وإرادته .

فالأسباب في هذا الكون هي أسباب وسنن إلهية مرد وجودها وعلاقاتها وآثارها الكلية إلى الله سبحانه وتعالى ، وليس على الإنسان إلا السعي في مناكبها وفق طاقته ، وهو مسئول بحسب إرادته وقدرته ، وجزاؤه وحسابه على ما كسبت يداه بعد ذلك إلى الله ، أما الكليات الإلهية خلف بجمل هذه السنن والأسباب فذلك من أمر الله ، ويتعلق بعلمه المطلق الذي لا يحيط به أحد إلا بإذنه؛ إذ يوحي من أمره ما يشاء لمن يشاء ممن اختارهم من الرسل ، فهو سبحانه خالق تلك السنن ، وهو ذاته منزل الوحي لهداية البشر لما شاء من تلك السنن إلى جانب وظيفة الوحي في إرشاد الناس لما ينبغي عليهم فعله لتحقيق مرضاته.

(٢) وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة :

ويترتب على ما سبق أن « العقل» بما أودع الله فيه من قوة مدركة للمعاني والأسباب ، و«الوحي» الذي أرسل الله به رسله يتكاملان ويتكاتفان على فهم الغايات والأسباب وعلاقاتهما في هذا الوجود كما فطره الباري وسخره - وهذا يصدق طبعًا إذا استقام فهم معنى العقل ودوره ، ومعنى الوحي ودلالته ، وطبيعة التكامل بينهما وصورته.

فالعلاقة بين العقل والوحي علاقة ذات طبيعة خاصة جدًا .. علاقة تتطلب

حرصًا ودقة في التناول إذا أردنا تجنب الوقوع في التجاوز ، أو الانسياق وراء ما تهوى الأنفس مما حسنت صورته وساءت عاقبته ، فقد يبالغ البعض في تمجيد العقل بقوله أن العقل أساس في ثبوت الوحي والتسليم به أصلاً ، فإن كان المقصود بهذا أن العقل أساس في التكليف بمعنى أن المجنون الذي لا عقل عنده يسقط عنه التكليف ، فهذا الاستخدام للفظ مما لا يماري فيه أحد ، ولكن أي إيحاء بأن العقل حاكم على الوحي فإنه أمر لا يمكن قبوله أو التهاون فيه .

ويرى أهل الاعتدال في الأمر أن العقل وسيلة لإدراك صدق الوحي ؛ لأن الوحي قد قام الدليل العقلي على صحته من خلال الإعجاز والتحدي ، الإعجاز (بكل المعاني المتفق عليها) دليل على صحة القرآن الكريم وصحة نسبته إلى الباري جل شأنه ، كما أن التحدي قد أثبت عجز البشر أن يأتوا بمثله أو بعشر سور أو بسورة من مثله بما لا يدع مجالاً لأي شك في نسبته إليه سبحانه ، وإذن فالإيمان بالله والرسول والكتاب بالنسبة لنا «حقائق موضوعية... وهناك أدلة عقلية على صحتها ، فهي ليست مجرد دعاوى اعتقادية، بل هي إيمان يقوم على علم» .

ولكن التساؤل الذي قد يثار هنا إضافة إلى ذلك هو : هل النظر في الأدلة العقلية المثبتة لصحة الوحي أمر عقلي بحت؟ أم أن النظر العقلي شرط «ضروري» وإن لم يكن «كافيًا» وحده لإثبات صحة الوحي؟ إن من ينظر في الآيات الكريمة التي تتعرض لقضايا الإيمان بالوحي يجد أنها تربط بين أمور «عقلية» أساسًا كالتدبر والتفكر ، وبين أمور « وجدانية» كالخوف والتقوى ، وأمور« روحية» كرجاء النشور أو حضور القلب الذي يتأثر بنوع «السلوك» ... تأمل مثلاً الآيات الكريمة:

١- ﴿وَتَرَكْنَا فِيهَا ءَايَةً لِّلَّذِينَ يَخَافُونَ الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ (الذاريات: ٣٧) .

٢- ﴿أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لاَ يَرْجُونَ نُشُورًا﴾ (الفرقان: ٤٠) .

٣- ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧) .

٤- ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤) .

٥- ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤) .

فهذه الآيات الكريمة تربط بين الإدراك والوجدان والنزوع ، وكأن فيها إشارة لا تخفى إلى أن قضايا الإدراك في المنظور الإسلامي ترتبط بطريقة ما بقضايا الوجدان بل والسلوك أيضًا ، وبلغة أخرى فإن القلب إذا صفا وزكا ، يفتح الطريق أمام العقل المتأمل المتدبر المتوازن ، لإدراك صحة الوحي والإيمان بحقائقه، وكلاهما يتطلب استقامة في السلوك واعتدالاً في القصد حتى يبلغ مبلغه .

ومن جهة أخرى فإننا نجد الآيات القرآنية، وإن دعت في مواضع عديدة إلى إعمال الحواس كالسمع والبصر كوسائل للإدراك الحسي ، فإنها تشير أيضًا إلى أن الحواس وحدها ليست كافية للمعرفة الكاملة المحققة ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لاَ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ (الأعراف : ١٧٩) ، ﴿فَإِنَّهَا لاَ تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج :٤٦) .

وهذا كله يشير بوضوح إلى عدم إمكان الفصل المصطنع في المنظور الإسلامي بين الجوانب الإدراكية «المعرفة» للإنسان الباحث عن المعرفة وبين بقية جوانب أو مكونات الإنسان الوجدانية والروحية والسلوكية ، وأن هذا، إن صح في دراسة الوجود المادي المشاع للمؤمن والكافر ، فإنه مستحيل في دراسة النفس الإنسانية (المتضمنة بطبيعتها لجوانب غيبية) أو دراسة الترتيبات المجتمعية المرتبط بها تكاليف تمتد نتائجها وآثارها من الحياة الدنيا إلى الآخرة .

والعلم عند المسلم إذن هو ثمرة لتوجيه « الوحي» للعقل حتى يستطيع إدراك كليات الكون على حقيقتها التى يعلمها الله ، ليقوم « العقل» بدوره بتوجيه مدركات «الحواس» وإضفاء المعنى عليها ، وبهذا يقوم في الإسلام نسق المعرفة الواحد ، لفهم الحقيقة الواحدة ، التى خلقها الإله الواحد .

فالوحي يوجه العقل في المجالات التى تخرج عن قدرته على المعرفة والإحاطة والإدراك ، وتتمثل تلك المجالات أولاً في كل ما يتصل بعالم الغيب الذي يعتبر هو النظام المعرفي الحاكم على عوالم المعرفة كلها ، على أساس أن عالم الغيب

هو عالم البقاء والدوام في حين أن عالم الشهادة عالم زائل فان، كما تتمثل ثانيًا في كليات عالم الشهادة من حيث إضفاء المعنى على المدركات الجزئية لذلك العالم من جهة ، ومن حيث ربط تلك المدركات ـ مرة أخرى ـ بعالم الغيب.

أما العقل فدوره هو توجيه الملاحظات أو المشاهدات الحسية بشكل يضفى عليها شيئًا من المعنى حتى تتيسر الحياة البشرية حتى لأولئك الذين لم تصلهم رسالات الرسل ، وإذا كان هذا وحده يعد كافيًا في فهم الظواهر غير الإنسانية، إلا أنه لا يكفى لفهم الظواهر الإنسانية المتضمنة في صميم بنائها مكونات تنتمي إلى عالم الغيب (الروح)، ذلك أن تلك الظواهر الإنسانية تتطلب أن يتم تفسير المشاهدات الحسية المتصلة بها من خلال معطيات العقل المؤمن الذي يستقى المعنى ليس فقط من كليات الشهادة، وإنما ـ وهو الأهم ـ من صلة معطيات عالم الشهادة بعالم الغيب.

وبلغة أخرى فإنه إذا كان العقل هو وسيلة الإنسان للإدراك وطلب الأسباب وتنظيم الملاحظات الحسية، فإن الوحي المنزل من عند الخالق الحكيم مقصودة هداية الإنسان واستكمال إدراكاته ، من خلال تحديد غايات الحياة الرشيدة للإنسان وتحديد مسئولياته في هذه الحياة، ووصل إدراكه الجزئي بالمدركات الكلية فيما وراء الحياة الدنيا، وبيان المفاهيم الإنسانية والاجتماعية اللازمة لتمكين العقل والإرادة الإنسانية من حمل مسئولياتها وفق الغايات المحددة لها في هذه الحياة ـ ذلك أن العقل الإنساني رغم مكانته وكل إمكاناته ، يظل محدودًا وجزئيًا يعتمد الاستقراء وتراكمات المعرفة والخبرة لأداء دوره ، ومن هنا فقد جاء الوحي لإمداده بالمدركات الكلية حول الكون وموضع الإنسان منه ومهمة وجوده والقواعد الأساسية لعلاقاته الاجتماعية حتى يستقيم الأمر وفق المراد الإلهي من خلق هذا الوجود وكل ما فيه، وإلا تاه البشر وراء منتجات عقولهم المحدودة بطبيعتها بحدود خبراتهم ، بل والمتأثرة بما تهواه أنفسهم ، مما لايمكن أن يؤدى في النهاية إلا إلى الضلال ـ صحيح أن العقول والحواس ستكون قادرة تمامًا على إدراك الكثير من الأمور الجزئية الصحيحة ، ولكن في الحساب الختامي فإن البشر

يكونون كمن يكسب معركة ويخسر الحرب كلها ؛ إذ يفرحون بما عندهم من العلم ويغفلون عن الأبعاد الأشمل للوجود ﴿فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُون﴾ (غافر : ٨٣) .

(٣) تكامل الوحي والعقل والحواس:

رأينا فيما تقدم أن نظرية المعرفة في الإسلام تقوم على وحدة الحقيقة ، المستمدة من وحدانية الله ، الذي يملك الحقيقة الكاملة سواء في ذلك الحقائق اليقينية التي يوحي بها إلى رسله لإرشاد عباده أو الحقائق الاحتمالية التي تركت لاجتهاد البشر في اكتشاف السنن الكونية ، ولا يمكن أن يكون ما يوحي به الله سبحانه مختلفًا عن الحقيقة الكونية الثابتة ؛ لأنه سبحانه خالق الحقائق كلها ، ولقد رأينا أن الوحي لم يقتصر فقط على الإخبار عن حقيقة وجود الله وصفاته ، أو التعريف بما وراء هذا الوجود من مغيبات ، ولكنه يرشدنا أيضًا إلى جوهر القوانين الطبيعية والسنن الإلهية التي يسير الكون وفقًا لها، كما يرشدنا إلى الغاية منها، وبالتالي فإننا نستطيع أن نتوقع التطابق التام بين ما نصل إليه من مشاهدات حسية محققة وبين ما يأتي به الوحي من حقائق يقينية.

وإذن فإن هناك استحالة لوجود تناقض «حقيقي» بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحواس ، ولكن من الممكن وقوع تناقض «ظاهري» ، قد يرجع إلى سوء فهمنا أو قصور تفسيرنا لمعطيات الوحي ، كما قد يرجع إلى أخطائنا المنهجية أو أخطائنا في قياس المتغيرات في مشاهداتنا الحسية، وهذا يقتضي منا في حالة ظهور أي تناقض من مثل هذا النوع بين الوحي والمشاهدات الواقعية أن نقوم بمراجعة مدى دقة فهمنا للوحي من جهة ، وأن نستوثق من جهة أخرى من سلامة كليات وجزئيات إدراكنا لحقائق الواقع، فالذي يحدث أحيانًا أن الباحث حال قيامه بالبحث عن السنن والقوانين الكونية قد يتوهم أو يظن أنه قد أمسك بالحقيقة مع أنه مخطئ ؛ مما يخلق تعارضًا في الذهن بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والحس ، ويكون على الباحث هنا ـ إذا كان نزيهًا ومخلصًا في بحثه عن الحقيقة ـ أن يعاود النظر في معطياته ويتفحصها من جديد ، ولا يمكن إلا أن

يصل في النهاية إلى تجلية الحقيقة وإدراكها وحل التناقض الموهوم بين مفهوم الوحي ومسلماته وبين مدركات الواقع ومشاهداته .

فمنطوق الوحي في أي أمر لابد أن يمثل الحق في شأن ذلك الأمر ، والإدراك العقلي والمشاهدة الحسية السليمة لابد من أن تؤيد منطوق الوحي، ولكن «الإدراك الإنساني» لمفهوم الوحي في أي أمر بعينه وفي أي لحظة بذاتها يكون جزئيًا ويحتمل الخطأ، ومن هنا فإن حل ذلك التناقض الظاهرى لا يكون بالانتصار العاطفي لأحدهما على الآخر ، وإنما الباحث المسلم شأنه أن يتحلى بالتواضع والإخلاص والتريث ، ثم إن عليه أن يدير دفة الحياة في ذلك الأمر وفق القيم الإسلامية الأساسية التي تتعلق بها المصلحة فيما يخص الموضوع ، حتى يتسنى في النهاية تصحيح فهم منطوق الوحي في الأمر أو تصحيح وجه إدراك الحقيقة العقلية والحسية في القضية التى تتم دراستها .

وبلغة أخرى فإن الباحث أو متخذ القرار المسلم إذا واجهه مثل ذلك الموقف الذي يختلف فيه منطوق الوحي أو إدراكنا له في أي لحظة عما توصلنا إليه في دراستنا القائمة على المشاهدة الواقعية يكون أمامه حال انتظار تجلى الحقيقة وحل التناقض الموهوم أحد موقفين:

١ـ أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء ما توصلت إليه الدراسات الواقعية، رغم علمه بأن عملية البحث تمر في عدد من الخطوات التى ترد على كل منها احتمالات الخطأ : بدءًا من غموض تحديد المشكلة، وقصور تعريف المفاهيم، إلى عدم ملاءمة المنهج أو الاستراتيجية المستخدمة في دراسة المشكلة ، ثم ضعف صدق وثبات أدوات البحث ، ثم المشكلات المحيطة بعملية جمع البيانات ، ومخاطر الإقرار اللفظي للمبحوثين ، ثم ضعف صدق وثبات التصنيفات ، ومشكلات تمثيل العينة لمجتمع البحث ، ومشكلات الاستنتاج الإحصائي .. إضافة إلى المخاطر التى تهدد الصدق الخارجي للبحث كله ، وغير ذلك من احتمالات الخطأ التى لا تخفى على كل مهتم بتقويم البحوث .

٢ـ أن يتخذ قراراته ويضع خططه في ضوء أفضل ما يشير إليه فهمنا لمنطوق الوحي، وذلك على أساس اليقين بأننا ما

أوتينا من العلم إلا قليلاً ، وأن العلم هو نوع من الرزق الذي يفتحه الله على خلقه بقدر ، وأن ما كان من العلم مقترنًا بالوحي فإنه أقرب احتمالاً للصواب من ذلك العلم الجزئي المشوب بالأخطار التي أشرنا إليها آنفًا .

ومن الطبيعي أن الباحث المسلم ومتخذ القرار السليم ليس أمامهما إلا اختيار البديل الثاني ؛ انتظارًا لوضوح مصدر التناقض وحل التعارض الظاهري، ليتقدم البحث العلمي من جديد بعد ذلك في الاتجاهات التى تكشف ، ليضيف إلى معرفتنا المتكاملة.. وهكذا إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ومن الواضح أن تحقيق ما بيناه من مسلمات ومبادئ في واقع العمل اليومي للباحثين في نطاق العلوم الاجتماعية يتطلب نظرة جديدة لطبيعة النظرية في صلتها بالمشاهدات الإمبيريقية وهو ما سميناه «بثورة التنظير» في العلوم الاجتماعية وما نعود لبيانه تفصيلاً في المبحث التالي .

المبحث الثاني
ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية

لقد انتهينا في الجزء الأول من هذه الدراسة (العدد ٦٧/ ٦٨) إلى أن المنهج العلمي للبحث الذي نجح نجاحًا باهرًا في دراسة الظواهر الطبيعية المادية قد فشل فشلاً ذريعًا عند تطبيقه بنفس صورته ومسلماته التقليدية في دراسة الإنسان والنظم الاجتماعية . كما انتهينا في المبحث السابق إلى أن دراسة الإنسان والترتيبات المجتمعية التى ينشئها لتنظيم حياته تتضمن مستوى جديدًا من الظواهر المؤثرة والفاعلة هي الجوانب الروحية والدينية التى ترتبط بمستوى آخر من الوجود المتجاوز لحدود الزمان والمكان المألوفة لنا في هذه الحياة الدنيا ، وأوضحنا أن الخروج من دائرة الأزمة التى تواجه العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية اليوم يتطلب تكاملاً حقيقيًّا بين مصدرين من مصادر المعرفة هما الوحي والوجود ، أو آيات الله المتلوة وآياته المجلوّة . كما بينا أن مهمة الوحي مزدوجة :

١ـ فالوحي يمدنا بالمعارف اليقينية (بعد التحقق من صدق الوحي بالأدلة العقلية المقرونة بالطهارة القلبية والاستقامة السلوكية) حول ما وراء هذا الوجود وما يتجاوز أبعاد الزمان والمكان، وما يضع «الحدود العليا»

والضوابط النهائية لكل ما يجري فيه ، مما ليس العقل والحواس مؤهلين -وحدهما- لإدراك وجه الحق فيه دون هداية ، فالعقل رغم كل قوته التأليفية والإبداعية يظل محدودًا بحدود الاستقراء وتراكمات الخبرة ، والحواس رغم قوتها الاستقبالية الإحاطية تظل قادرة فقط على استقبال المنبهات الجزئية المحسوسة وحدها ، دون مطمع حتى في إدراك المثيرات الصادرة عن موجودات أخرى لا تدركها الحواس في هذا الوجود .

٢- كما أن الوحي يمدنا أيضًا بمعارف يقينية -حول كليات السنن الإلهية السارية في هذا الوجود خصوصًا ما اتصل منها بالمستهدف بهداية الوحي والمسخر له هذا الوجود- ألا وهو الإنسان ، ولقد نكرنا لفظ «معارف» في بداية هذه الفقرة لكي نشير إلى أن استكناه تلك السنن الكونية - حتى ما اتصل منها بالإنسان والتجمع البشري - يظل يترك مجالاً لعمل المشاهدات الحسية المرشدة بعمل العقل واجتهادات البشر .

فإذا سلمنا بكل ما سبق ، وأدركنا ضرورة التكامل بين الوحي والعقل والحواس في دراسة الإنسان والمجتمع وفي الجهود التى تستهدف إصلاحهما ، فإن المهمة المتبقية أمامنا هي النظر في الكيفية التي يتم بها الجمع بين هذا المصدر المتسامي للمعرفة من جانب ، وبين عمل العقل والحواس من جانب آخر .

لقد توصل العلم الحديث بعد جهد جهيد إلى الطريقة الصحيحة للجمع بين عمل العقل من جانب وعمل الحواس من جانب آخر ، ولم يأت الأمر سهلاً أو هينًا ، فلقد وُجد خلال التاريخ المنهج العلمي الطويل من تطرفوا في الانحياز للعقل ممن يسمون بالعقلانيين Rationalists ، ومن تطرفوا في الانحياز للحواس ممن يسمون بالإمبيريقيين أو الحسيين Empiricists ، وقد احتدم الصراع بينهما طويلاً إلى أن أصبح هناك اقتناع كبير اليوم بأن لكل من العقل والحواس دوره الذي لا يمكن المماراة في أهميته في الوصول إلى الحقيقة، وإن وجدت جيوب للمقاومة هنا وهناك ، أو وجد من يميلون جهة هذا الطرف أو ذاك دون أن يصرفهم ذلك عن اعتماد الطرف الآخر كشريك مشروع .

ويظهر هذا التوفيق بين عمل كل من العقل والحواس بأجلى صورة فيما تحتله «النظرية Theory» اليوم من مكانة في بناء العلم الحديث ؛ ذلك أن «النظرية»

قد أصبح ينظر لها على أنها البوتقة التى تجتمع فيها وتتسق المشاهدات المحققة والتعميمات الإمبيريقية مع التفسيرات المستمدة من عمل العقل؛ إذ يحاول أن يضفى المعنى على تلك المشاهدات الجزئية .

فإذا جئنا اليوم لنطالب بإضافة «الوحي» إلى الصورة التى استقرت أو كادت ، فإن الأمر يتطلب إعادة بذل الجهد من جديد لصياغة مخطط بناء العلم بالشكل الذي يتلاءم مع وصول هذا القادم الفريد من نوعه! وقد يتصور البعض أن هذا يتطلب هدم كل ما ورثناه من جهود أجيال من العلماء الذين أسهموا في إقامة صرح المنهج العلمي التقليدي ، أو أننا نحاول أن ننتقضه من جذوره ، ولكن هذا أبعد ما يكون عن توجه الإنسان المسلم .

فعلينا أن ندرك أن التوجيه الإسلامي لمنهجية البحث العلمي ليست «حركة انقلاب» علمي لا هم لها إلا اقتلاع النظام أو التوجه السابق لمصلحة القائمين بالانقلاب ـ وبصرف النظر عن الأهداف أو الغايات العليا التى غالبًا ما تضيع في الركام ، ولكنه «ثورة علمية» تضع الغايات العليا للبحث المخلص عن الحقيقة نصب الأعين ، وتستهدف أساسًا تصحيح المسار بعد أن عكر ركام الملابسات التاريخية والجغرافية والثقافية صفاءه .

وسنرى فيما يلي أن ترجمة هذه الثورة العلمية في الحياة اليومية لرجال العلوم الاجتماعية يتطلب إعادة النظر في قضية بناء «النظرية» في تلك العلوم ، وذلك راجع بطبيعة الحال إلى الدور المحوري الذي تلعبه النظريات في بناء العلم ، وهذا لا يتطلب الانتقاض على ما هو صحيح وكاف من عناصر هذا البناء بقدر ما يتطلب استبعاد ما ثبت عدم فاعليته ، أو ما تبين تعارضه مع مطالب البحث المتجرد عن الحقيقة ، مع استكمال البناء بما تبين لنا مما سبق أهمية إضافته .

أولاً : مكان «النظرية» من بناء العلم:

يكاد ينعقد الإجماع عند المشتغلين بمناهج البحث في العلوم الاجتماعية على أن « هدف العلم هو بناء النظريات» (Turner, 1978 : 24) وأن النظرية «هي المنتج النهائي للنشاط العلمي» (Dawis, 1984: 468) ، وأن «أي مناقشة للعلم لا يمكن أن تكتمل دون إشارة إلى

المكان المحوري الذي تشغله النظريات فيه ...»(Abrahamson, 1983 : 14) ، ويكرر كيرلنجر (Kerlinger, 1979 : 15, 16, 280) التأكيد مرة بعد مرة في أحد مؤلفاته المعروفة أن « الهدف الأساسي للعلم هو التوصل إلى النظريات .. هو اختراع وإيجاد تفسيرات صحيحة للظواهر الطبيعية ... فالعلماء يقدرون النظريات تقديرًا كبيرًا، ولهم كل الحق في ذلك ، فتقديرهم منطلق من أهداف العلم ، ذلك أن النظرية هي الأداة التى يعبر من خلالها عن تلك الأهداف ، وبناء على ذلك فإنه لا هدف للعلم إلا النظرية، (أو ما يتأتي من خلالها من) «الفهم والتفسير»..

ويتفق العلماء أيضًا على أن غاية العلم هي الفهم Understanding والتفسير Explanation والتنبؤ Prediction ، فيقول كينيث بيلي أنه يمكن «تعريف التنظير بأنه عملية (تستهدف) التوصل إلى تفسيرات وتنبؤات بالظواهر الاجتماعية ، ويتم ذلك عادة عن طريق الربط بين (الظاهرة) موضوع الاهتمام.. وبين بعض الظواهر الأخرى» (Bailey, 1987: 32 - 33) ،

ولكن هناك من يرى أن «التنبؤ لا يمثل هدفًا من أهداف العلم بقدر ما يعتبر أداة لاختبار النظريات» (Dawis: 468) ، وهي قضية خلافية بين علماء المناهج .

ويوضح روبرت دوبين في كتابه الشهير حول «بناء النظريات» (Dubin, 1978: 57) أن السبب في احتلال النظرية لهذا المكان المحوري من بناء العلم يرجع إلى أن الباحث عندما يقوم بملاحظة «شريحة» من هذا العالم المحيط به فإنه يحاول ـ من خلال النظرية ـ إضفاء شيء من الترتيب أو التنظيم على ذلك الخضم المضطرب المائج من المثيرات التى تأتيه من عالم الخبرة ، وكذلك فإن الأساليب التى يستخدمها المنظر لتحقيق ذلك الترتيب إنما هي أمور محلها «عقل» الباحث نفسه ، ومعنى ذلك أن «موقع النظرية (أو مكانها) هو العقل البشري» وأن الحاجة إلى التنظير محلها العقل ، فالخبرات الواقعية «تمر خلال الحواس وتسجل في العقل» الذي يقوم بفرزها وتصنيفها وترتيبها وفقًا لمنطق مركب أيضًا في داخل العقل .

وقد يتصور البعض أن المشاهدات الواقعية المحققة أو ما يسمى أحيانًا بالحقائق الإمبيريقية Empirical Facts

قادرة على أن تتحدث عن نفسها بنفسها ، وأنها يمكن أن تزودنا «بالمعرفة» العلمية النهائية حول الظواهر التى تهمنا دراستها ، وأن النظريات لا تخرج عن كونها مجرد تجميع لتلك الحقائق ، والربط بينها بطريقة آلية أوتوماتيكية، ولكن الأمر على خلاف ذلك تأكيدًا ، يقول كينيث هوفر (Hoover, 1980: 64): إن الصورة الشائعة لدى الكثيرين عن العلم تتمثل في قيام الباحثين بتجميع نتف من المعلومات من خلال دراساتهم واستقصاءاتهم ، ثم نظْم تلك المعلومات الجزئية معًا وتحويلها إلى نظريات ، كما يتصور هؤلاء أن اختبار النظريات إنما يكمن في التأكد مما إذا كانت تلك النظريات تفسر ما هو معروف عن تلك الظواهر أم لا ، ولكن الواقع كما يقول هوارد (Howard,1985: 257) هو أن «الحقائق الإمبيريقية يمكن أن تستخدم في تدعيم عدد كبير من المواقف النظرية المتناقضة..» ومن هنا فإن الصلة بين الحقائق الإمبيريقية والنظريات ليست صلة متينة كما قد يتبادر إلى الذهن، بل إن الأمر على العكس من ذلك ، فإن «المشاهدات الواقعية في العلم تعتمد في الحقيقة على النظرية» ، ويتساءل هوارد بعد ذلك قائلاً أنه إذا كانت «الحقائق الصلبة» لن يمكن استخدامها بنجاح أبدًا لحسم الخلاف بين النظريات المتصارعة وترجيح كفة واحدة منها فكيف إذن يتم الاختيار بين النظريات ، ويجيب على ذلك مستشهدًا بماكمولين في قوله: «إن تقدير قيمة النظريات أقرب في جوانب هامة منه إلى إصدار الأحكام القيمية منه إلى الاستنتاج المحكوم بقواعد صارمة على الصورة التى تسلم بها تقاليد فلسفة العلم الكلاسيكية» .

ويدلل ماكمولين على صحة رأيه قائلاً : « إن حقيقة كون عملية تقدير قيمة النظريات هي صورة متطورة من إصدار الأحكام القيمية يمكن أن تفسر لنا ظاهرة من أوضح سمات العلم .. المستمرة والمنتشرة في العلم على كل المستويات ..» ألا وهي الخلاف والنزاع المستمر بين العلماء Controversy ، فلو صح التصور التقليدي للعلم لكانت هناك طريقة واضحة محددة تحسم الخلاف بين النظريات وتوصلنا إلى «أفضل نظرية» ينبغي على العلماء الالتزام بها ، ولكن الأمر ليس كذلك

كما هو مشاهد من استمرار نفس النظريات المتصارعة في الساحة دون حسم .

ويتفق أبراهامسون (Abrahamson: 15 - 16) مع هذا الرأى موضحًا أن النظريات توجه البحوث في مرحلة «صياغة المفاهيم والقضايا التى تبدو ذات أهمية» في إطار ذلك الفهم النظري ، «ولكن تأثير النظرية على البحوث لا يتوقف عند هذا الحد ، فالنظرية تواصل بعد ذلك تقديم الإطار النظري الذي يتم في ضوئه تقويم النتائج.. فالحقائق كما يقول آكرمان وبارسونز لا تفرض إطارًا (نظريًّا) لتفسير نفسها ، ولكن ذلك الإطار ينبغي أن يأتي من عقل يقوم بالتحليل..» ويواصل أبراهامسون استشهاده بتالكوت بارسونز وتشارلز آكرمان إذ يقرران أن « الواقع ذاته شديد التعقيد والتداخل .. ولكي نصل إلى فهم لأي جزء منه فإننا نضع لأنفسنا حدودًا Boundaries ، ومعنى هذا أننا نركز فقط على قطاع محدود من الواقع ، ثم إن علينا أن نختار بعض الأجزاء فقط من بين ما اقتطعناه لكي نركز عليه ، وفي معظم الأحوال فإن الأطر النظرية هي التي تقدم لنا المعايير التى يتم في ضوئها استخلاص تلك الأجزاء من عالم الواقع، وعملية الاستخلاص هذه لابد أن يكون لها حتمًا آثار عميقة على ما سوف نراه أو نشاهده ، ومن هنا فإن كل تصور نبدأ به (بحثنا) سوف يقودنا إلى نتائج مختلفة، وعلى الجانب الآخر من المعادلة فإن كل تصور نظري سيقودنا إلى إغفال بعض جوانب الموقف الكلي ، والتى قد يثبت لنا فيما بعد أنها كانت أهم الجوانب التى كان يجب أخذها في الاعتبار» .

وإذا كنا قد رأينا مع هوفر وأبراهامسون ثم مع هوارد وبارسونز وآكرمان أن العلاقة بين النظرية والحقائق الإمبيريقية تقوم على التأثير المتبادل بين معطيات الحواس ومعطيات العقل ، وإذا كان قد تبين لنا أن الحقائق الإمبيريقية - رغم الثقة الكبيرة التى يوليها لها المنظور العلمي التقليدي -يتم التوصل إليها أصلاً في إطار محدود ومحصور بحدود الأطر التصورية للنظرية (الصريحة أو الضمنية) التى توجه تفكير الباحث ، فإن هذا يعني أنه لا وجود لحقائق إمبيريقية ذات معنى إلا أن تكون منطلقة من إطار نظري مفروض عليها اختيارًا وتفسيرًا .

ويزداد الأمر وضوحًا إذا ناقشنا ما قد أصبح مسلمًا به الآن من أن أي نظرية إنما تقوم على مجموعة من «الافتراضات» Assumptions التى قد لا تقبل الاختبار في الواقع الإمبيريقي ، يقول نان لين مثلاً في كتابه الشهير عن أسس البحث الاجتماعي (Lin, 1976 :17 - 18): «إن من المهم أن نشير إلى أن النظرية تكون مبنية دائمًا على مجموعة من الافتراضات .. التى تضع الحدود التى تصدق في ظلها النظرية، ولكننا في العلوم الاجتماعية كثيرًا ما نجد نظريات دون تحديد للافتراضات التى تقوم عليها؛ مما قد يؤدي إلى الخلط والاضطراب عند اختبار النظرية أو تطبيقها حيث لا نعرف ما إذا كان فشل النظرية راجعًا إلى أنها أصلاً «ليست جيدة» أو ما إذا كان مرجع الفشل هو تطبيقها في موقف معين مخالف للافتراضات التى بنيت عليها .. وهذه الافتراضات (بالطبع) ليست مطروحة للاختبار ؛ لأن هناك اعترافًا بأنها تكون صحيحة في بعض المواقف ولا تكون صحيحة في مواقف أخرى». ويقدم لين مثالاً بالافتراضات التى تقوم عليها النظرية البنائية الوظيفية في علم الاجتماع ، فيذكر أن رالف داريندورف قد أوضح أن هذه النظرية تقوم على افتراض بأن كل مجتمع يتسم بالاستقرار النسبي والتكامل النسبي بين عناصره ، وأن كل عنصر يسهم إيجابيًا في استقرار المجتمع ، وأن تماسك المجتمع مبني على أساس من الاتفاق (أو الإجماع) بين أعضائه ، ثم يبين لين أنه في أي حالة توجد فيها مخالفة لهذه الافتراضات أو بعضها فإن النظرية تفقد صدقها، وبلغة أخرى فإن البنائية الوظيفية ينبغي تطبيقها وقبولها فقط في المواقف التى تطابق المواصفات التى تحددها تلك الافتراضات.

وإذا كان الخلاف بين داريندورف والوظيفيين خلافًا يدور في نفس الفلك الثقافي العام للثقافة الغربية ، أو خلافًا في داخل العائلة ـ كما يقولون ـ بين من يركزون على الاستقرار والإجماع وبين من يركزون على التغير والصراع ، فإن هوفر (Hoover: 74:75) يقدم لنا مثالاً يتجاوز نطاق الثقافة الواحدة ، فيبين لنا أثر التنشئة والتشكيل الثقافي والحضاري للعلماء ، قائلاً أن ثقافة المجتمع الأمريكي التى تشكل وتدعم الولاء لنظام اقتصادي ـ سياسي رأسمالي قد أدت إلى

أن الكثيرين من رجال العلوم السياسية وعلماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد قد أخذوا ذلك النظام على أنه المعيار the norm الذي يصف معالم ما يعتبر مجتمعًا سليمًا ، ومن هنا فإنهم قد رفضوا كل أنماط السلوك التى لا تتمشى مع نظام السوق الحر ، وصنفوها في فئات تحط من قدرها على اعتبار أنها أنماط سلوكية انحرافية أو غير منتجة أو سلبية، ومن الواضح أن هذه « الصفات مستنبطة في الحقيقة الواقعة من نظرية أشمل تقوم على صواب نسق اقتصادي سياسي معين» هو النسق الأمريكي ، وبطبيعة الحال فإن من ينطلق من مثل هذه الافتراضات المحدودة بحدود تلك الثقافة سيكون من اليسير عليه ـ كما يقول هوفر ـ أن يثبت أن أي فرد يتصرف بدوافع غير دوافع «المصالح الذاتية المادية» هو شخص قد « ساء تكيفه» أو أنه يسلك بطريقة «غير عقلانية» أو أنه «بحاجة إلى العلاج» أو أنه حتى قد « يستحق الحجز» !

ويؤكد أحد المتخصصين في العلوم السياسية نفس المعنى فيقول: أن «معظم رجال العلوم السياسية الغربيين وإن اتخذوا سمت الحياد القيمي الصارم فإنهم يؤكدون تقديس الديمقراطية الليبرالية الغربية ، وتركيزها الخالص على تحقيق الربح إلى أقصى حد ممكن ... والمعرفة التى تقدم لنا بهذه الطريقة ليست محايدة ولكنها منصهرة بطريقة خفية مع خصائص وشخصية الحضارة الغربية» (Moten: 1990 : 159) .

ولكن كل هذه النتائج الخطيرة المترتبة على ذلك الوضع المتميز للنظرية في إطار التصور الوضعي للعلم (الذي لا يقبل بغير المشاهدات الحسية مضافًا لها التفسيرات الظنية) بدءًا من تأثر الحقائق الإمبيريقية اختيارًا ثم تفسيرًا بالإطار النظرى الموجّه للبحوث التى تم التوصل لتلك الحقائق من خلالها ، إلى وجود افتراضات ضمنية لم (ولا يتوقع أصلاً أن) يتم اختبارها ـ تلك النتائج الخطيرة (التى تشترك فيها العلوم الاجتماعية مع العلوم الطبيعية) تهون كلها إلى جوار التأثير الذي تحدثه نظريات العلوم الاجتماعية على حياة الأفراد والمجتمعات بصفة عامة ، فلقد تبين لرجال العلوم الاجتماعية بصفة خاصة أن النظريات كما توجه البحوث وتؤثر في تفسير نتائجها ، فإنها تؤدي إلى « تشكيل المجتمعات على صورتها»!

فلقد أوضح جورج هوارد (Howard: 262 - 263) أن بعض فلاسفة العلم قد بدءوا يتبينون بشكل متزايد أنه إذا كان تقدم العلم يتم من خلال ازدياد النظريات قدرة على تفسير الظواهر الموجودة في الواقع فإن الأدق من ذلك أن نقول بأن تقدم العلم إنما يتم من خلال «خلق» نظريات أفضل وليس«اكتشاف» نظريات أفضل ، ويقصد هوارد بذلك أن العلماء يبتكرون النظريات التى يرون أو يظنون في ضوء خبراتهم وقيمهم وتصوراتهم المستمدة من ثقافتهم المحلية أنها تمثل الواقع دون أن تتوفر «للواقع» القدرة على مقاومتهم ، بل الأصح أنه يتشكل بتلك الرؤية .

ويقول هوارد إن شكل النظرية وخصائصها تتوقف إلى حد كبير على الخصائص الذاتية لمبدعها ، «فالسلوك الإنساني الذي تحاول النظرية تفسيره يمكن أيضًا أن يتغير كاستجابة للنظرية.. ومن هذا المنظور فإننا ننظر إلى علماء النفس على أنهم عوامل في تشكيل البشر .. وأن عليهم أن يعترفوا ويتقبلوا بمكان القيم في جهودهم» ، ويضرب هوارد مثالاً بالدراسات التى اجراها ستانلي ميلجرام Milgram حول طاعة السلطة المتعسفة ، وهي دراسات تعرضت لنقد شديد من حيث إنها تتضمن قبولاً بمبدأ الطاعة للسلطة ولو كانت متعسفة ، والخط الذي يتبين من هذا النقد الواسع النطاق يشير إلى أن معظم الناس يتفقون على أن «الأفضل ألا يطيع الناس السلطة في مثل تلك الظروف » .

ويضيف هوارد أننا لو أخذنا بالمنظور المحمّل قيميًّا الذي ندعو إليه لكان علينا أن نتجه في بحوثنا في اتجاهات أخرى مخالفة للدراسات ميلجرام لنبحث مثلاً قضايا كالآتية : ما هي الظروف التى تساعد الأفراد على رفض المطالب غير المعقولة لذوي السلطة ؟ وما هي الخطوط التى يسير فيها التفكير والتى تؤدي بالشخص إلى تحدى السلطة ؟ ثم كيف يمكن تصميم برامج تدريبية لتنمية أنواع التفكير الذي يساعد الأفراد على عدم الإذعان للسلطة الغاشمة ؟ وما هي العوامل التى كان لها أثرها في تربية أولئك المذعنين للسلطة حتى نترجمها في توصيات تتبع في تربية الأطفال على خلافها ؟

وفي اتجاه موازٍ لذلك الاتجاه تمامًا في

محيط مهن المساعدة الإنسانية نجد أن ويتكين وجوتشوك (Witkin & Gottschalk, 1988 : 218 - 9) يقرران أن «النظريات الاجتماعية تعميمات مجردة تساعد على تحديد الخبرة البشرية وإعطائها شكلها ، وتلك النظريات تنبت في إطار جماعات من الأفراد الذين تجمعهم أهداف وقيم وأنشطة ومصالح مشتركة ، والذين يقومون في ضوئها ببناء «نظام للحقيقة» خاص بهم ، وهم (بهذا) يقدمون التفسير والتوجيه الأخلاقي والترابط للخبرات الحياتية للناس» .

ويرتب المؤلفان على هذا نتائج كثيرة يهمنا منها أن أصحاب أي نظرية ينبغي عليهم أن يبرزوا بوضوح المنطلقات التاريخية والثقافية والاقتصادية والسياسية التي تنطلق منها تلك النظرية، مما يكون له أثر تحرري ؛ إذ يعطي الفرصة لكشف وتعرية الحقائق الموروثة المأخوذة دون تمحيص بما يفتح المجال أمام قبول أطر تصورية بديلة ، كما يتيح الفرصة لإجراء بحوث تسير في اتجاهات غير الاتجاهات التقليدية ، ويعطي المؤلفان مثالاً على ذلك بقولهما أنه بدلاً من تركيز بحوث الخدمة الاجتماعية على الفقر وما يرتبط به من نقائص فإن الباحثين يمكن مثلاً أن يهتموا بالآثار الاجتماعية والهدامة التي تترتب على الغنى الفاحش ، كما قد يوجهون دراساتهم نحو استقصاء ما تتضمنه النظريات السياسية والاقتصادية من تبرير نظامي للأنانية على أنها مشروعة في هذه المجالات.

ومما سبق يتبين لنا بوضوح أن النظرية «العلمية» ليست بالبراءة التي تتراءي لنا بها لأول وهله ، وأنها ليست مجرد وسيلة يستخدمها العلماء لعبور الهوة بين الحقائق الإمبيريقية الجزئية المحدودة التي توصلوا إليها وبين العالم الواقعي المجهول المترامي الأطراف من حولنا ، ولكنها - وإن كانت كذلك جزئيًا - فإنها أيضًا وسيلة أولئك العلماء لمحاولة إيجاد التوافق بين أفهامهم وميراثهم الثقافي - الاجتماعي - السياسي وبين الواقع المحيط بهم .

كما يتبين لنا أن الأمر ليس شديد الخطورة إذا كنا نقوم بدراسة العالم الطبيعي ، ولكن الأمر يعتبر شديد الخطورة بالنسبة للدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع ، ذلك أن قدرة الحقائق الإمبيريقية (في حالة العلوم

الطبيعيـة) على فرض نفسها تكون أكبر؛ وذلك لجلائها واستعصائها النسبي على «التفسيرات» المتناقضة ، بعكس الحال في العلوم الاجتماعية ، فإن مادة الحقائق الإمبيريقية فيها مرنة Soft تقبل الالتواء والتأثر الشديد بطرق الملاحظة وأدوات القياس من جانب ، كما أنه أكثر قابلية للتفسيرات المتناقضة بدون حدود تقريبًا من جانب آخر ، مع عدم وجود وسيلة صارمة لحسم النزاع بين النظريات المتعارضة التى تزعم تفسير نفس المجموعة المحدودة من الحقائق الإمبيريقية، وتظل الصورة سيالة مائعة لسنوات وسنوات ، حيث يحاول كل فريق أن يتوصل إلى إقناع الآخرين أو إقناع متخذي القرارات أو إقناع الجمهور (أو استهواء الجميع) للسير في الاتجاه الذي تتبناه المدرسة التى ينتمي إليها ، فتتخذ القرارات وتوضع السياسات وتنشأ البرامج منطلقة من هذه النظرية أو تلك، مما يترتب عليه آثار خطيرة بالنسبة لحياة المجتمعات ذاتها .

ولعل مجرد الدراسة السطحية للآثار العميقة التى شهدتها المجتمعات نتيجة لانتشار نظرية التحليل النفسي واستهوائها للمشتغلين بالتربية والخدمة الاجتماعية ـ ناهيك عن أجهزة الإعلام والرأي العام ـ تبين لنا أنها تكاد تكون قد صبغت وجه الحياة لا في المجتمعات الغربية وحدها، ولكن أيضًا في غيرها من المجتمعات ، ونفس الشيء يمكن أن يقال -ولكن بدرجة أقل- عن النظرية السلوكية التى كانت مصطلحاتها الغامضة نسبيًا (ضمن أسباب أخرى) سببًا في أنها لم تستطع أن تحقق مثل ذلك الانتشار لدى العامة ، وبنفس القياس فإننا نستطيع أن نبين الآثار الخطيرة على المجتمعات المعاصرة للعديد من النظريات الاقتصادية والسياسية التى أسهمت في تشكيل المجتمعات المعاصرة على صورتها، كالاشتراكية والديمقراطية والرأسمالية .

ثانيًا : النظرية ومكوناتها:

لكي نستطيع أن نتبين مكمن الخطورة في الموقف وأن نحدد نقطة الانطلاق للإصلاح فإنه يتعين علينا أن نلقي مزيدًا من الضوء على طبيعة النظرية ، وأن نقوم بتشريحها لنتعرف على العناصر التى تتكون منها ، فما هي النظرية؟ وما هي مكوناتها؟ وأي هذه المكونات ينبغي التحسب لها باعتباره

مصدرًا للمخاطر التى تحدثنا عنها حتى الآن؟

لقد تعددت تعريفات العلماء للنظرية Theory لدرجة يقرر معها جيرالد هيج (Hage, 1972: 171) أن هناك من تعريفات النظرية بقدر ما هناك من المنظرين ، ومع ذلك فإنه يرى أن هناك اتفاقًا عامًا على أن النظرية عبارة عن « مجموعة متسقة من القضايا أو العبارات النظرية» التى قد تأخذ شكل « تخطيط لمسار العلاقات» بين المتغيرات ، أو شكل «نسق استنباطي» أو حتى تتخذ صورة «فرض» واحد ، ومع ذلك فإنه يفضل تعريفًا مبسطًا للنظرية على أنها « نسق من المفاهيم المترابطة» ، أما بلاك وشامبيون (Black & Champion, 1976: 55-56) فينقلان عن كيرلنجر تعريفه للنظرية على أنها «مجموعة من المفاهيم ، والتعريفات ، والقضايا المترابطة ، التى تقدم صورة متسقة للظواهر ، عن طريق تحديد العلاقات بين المتغيرات ، بهدف تفسير تلك الظواهر والتنبؤ بها » ، ثم يضيفان تعريفهما الخاص للنظرية على أنها «مجموعة من القضايا المترابطة فيما بينها بطريقة منظمة ، والتى تحدد العلاقات السببية بين المتغيرات» ، ويعترف المؤلفان بأن الدارسين عادة ما يواجهون صعوبات في فهم المقصود بالنظرية اعتمادًا على مثل تلك التعريفات ، وذلك بسبب ندرة النظريات التى يمكن اتخاذها كأمثلة في العلوم الاجتماعية والسلوكية أو عدم وجودها أصلاً .

ويقدم تيودورسون وتيودورسون Theodorson & Theodorson, 1969: 436 -7) في قاموسهما لعلم الاجتماع التعريف التالي للنظرية على أنها «مجموعة من المبادئ والتعريفات المترابطة التى تقوم من الناحية التصورية بإضفاء النظام على جوانب مختارة من العالم الإمبيريقي بشكل متسق ، وتتضمن النظرية مجموعة رئيسة من الافتراضات Assumptions والمقدمات Axioms تكون بمثابة القاعدة أو الأساس للنظرية، أما جسد النظرية فيتكون من قضايا متسقة منطقيًا ، قابلة للاختبار إمبيريقيًا » .

ويفرق تيودورسون وتيودورسون بين النظرية والقانون العلمي Scientific Law والفرض Hypothesis على أساس أن « القضايا التي تضمها النظرية يمكن اعتبارها قوانين علمية إذا كان قد تم

التحقق منها بدرجة كافية لدرجة حصلت معها على قبول واسع النطاق، أو اعتبارها فروضًا إذا لم يكن قد تم التحقق من صدقها بدرجة كافية» ولكنهما يشيران أيضًا إلى أنه في بعض الأحيان قد يطلق اصطلاح النظرية بطريقة فضفاضة على الفرض.

أما عن مكونات النظرية فإن بيلي (Bailey: 33 - 38) يرى أنها أساسًا هي «المفاهيم Concepts والمتغيرات Variables، التي ترتبط ببعضها في عبارات تعرف بصفة عامة بالقضايا Propositions... والقضية قد تكون مقدمة أولية (بديهية) Axiom أو مسلمة (مصادرة) Postulate أو نتيجة برهانية Theorem، أو تعميمًا إمبيريقيًّا Empirical Generalization، أو فرضًا Hypothesis، ويتم ربط القضايا بدورها لتكوين النظريات، وإن كانت بعض النظريات تتكون من قضية واحدة».

ويعرّف بيلي كل هذه المكونات تفصيلاً فيقول أن « المفاهيم هي ببساطة مدركات أو صور ذهنية .. فإذا كان المفهوم من نوع يمكن أن يتخذ أكثر من قيمة واحدة على مقياس متدرج فإننا نسميه متغيرًا ... أما القضية فإنها ببساطة عبارة تدور حول مفهوم أو متغير أو أكثر »، ثم يقرر أنه « إذا كانت المفاهيم بمثابة قوالب الطوب التى تبنى منها القضايا، فإن القضايا هي قوالب الطوب لبناء النظريات .. ومن أنواع القضايا : الفروض والتعميمات الإمبيريقية والمقدمات والمسلمات والنتائج البرهانية.. فالفرض عبارة عن قضية تصاغ في صورة قابلة للاختبار وتتنبأ بوجود علاقة معينة أو أكثر .. أما التعميم الإمبيريقي فهو عبارة تصف علاقة يتم أولاً التحقق من وجودها بالمشاهدة في حالة أو عدد من الحالات، ثم يتم تعميمها بقولنا أن هذه العلاقة التى تمت ملاحظتها تصدق في كل الحالات (أو في معظمها)» .

وينتقل بيلي بعد ذلك ليوضح أنه إذا كان من الممكن لقضية واحدة من نوع الفروض أو التعميمات الإمبيريقية أن تسمى نظرية مصغرة فإن الكثيرين من الباحثين يحجزون اصطلاح « النظرية Theory » ليدل على مجموعة مكونة من اثنتين أو أكثر من القضايا المترابطة كما في حالة ما يسمى بالنظريات البرهانية Axiomatic Theories التى تتخذ شكل

نسق استنباطي على هيئة قياس صوري على النحو التالي :

١- المقدمة الكبرى : إذا كان أ كان ب .

٢- المقدمة الصغرى : إذا كان ب كان ج .

٣- النتيجة : إذا كان أ كان ج .

ويلاحظ أن المقدمة الكبرى عادة ما تكون مقدمة أولية أو بديهية Axiom بمعنى أنها « صادقة بحكم تعريفها » ، أما المقدمة الصغرى فتكون مسلمة أو مصادرة Postulate « ويغلب أن تكون عبارة ثبت صدقها إمبيريقيًّا » ، أما النتيجة البرهانية Theorem فإن صدقها متضمن في صدق المقدمات؛ لأنها مستنبطة منطقيًّا منها .

ويلاحظ أن بيلي قد تجنب استخدام اصطلاح الحقائق العلمية Facts في الإشارة إلى المشاهدات الواقعية المحققة ، وقد يرجع ذلك - كما يقول هوفر (Hoover, 47 - 8) - إلى أن استخدام اصطلاح الحقائق العلمية يعطي انطباعًا بأننا نشير إلى شيء مطلق الصدق، وهذا أمر مضلل ، فالعلم مهتم بضبط إدراكنا للواقع من خلال إظهار المدركات وعرض بواطنها بوضوح بحيث تكون قابلة للنقض والتمحيص إلى أكبر حد ممكن ، ومن أجل هذا يفضل الكثيرون (Wallace, 1969: x) أيضًا استخدام لفظ المشاهدات Observations بدلاً من اصطلاح الحقائق العلمية الذي ظل مستخدمًا لفترة طويلة.

والواقع أننا إذا استثنينا المشاهدات الواقعية (أي الحقائق الإمبيريقية، إذا تساهلنا في استخدام الاصطلاح) ، والتعميمات الإمبيريقية فإننا سنلاحظ مباشرة أن بقية مكونات النظرية كالفروض والمسلمات أو المصادرات التى تستخدم في تفسير الحقائق والتعميمات الإمبيريقية مصدرها عقل الباحث وإبداعه وقدرته على تصور العلاقات بين تلك المشاهدات الواقعية والتعميمات الإمبيريقية وتخيل الروابط فيما بينها ، ولو أننا استنكرنا أن يسمح العالم لنفسه بأن يدخل هذه العناصر غير المنضبطة على بناء العلم الذي ينبغي أن يكون منضبطًا بل صارمًا لأجابنا على الفور (مبتسمًا من سذاجتنا) بأنه لا ضرر من ذلك البتة ، فإن هذه التفسيرات والفروض التي يضيفها من عند نفسه سرعان ما يتم اختبار صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس ؛ مما يؤدي

باستمرار وبشكل مطرد إلى استبعاد ما لم تثبت صحته ، ودعم ما صمد للاختبار الواقعي ، وهنا يأتي دورنا في أن نبتسم إذ نراجع ما وجدناه في هذا الفصل مما لا يصمد أمام تلك المزاعم .

ثالثا : ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية :

يتفق المشتغلون بالبحث العلمي على أن « خيال» الباحث إنما هو جزء لا يتجزأ من أي نظرية (هل نجرؤ –بعد ما علمنا– على إضافة صفة «علمية»؟) ، فنجد ابراهامسون (Abrahamson: 15) مثلا يقرر أن «النتائج التى تتوصل إليها البحوث تقدم لنا قوالب الطوب اللازمة لعملية بناء النظرية ، ولكن من الواضح أن هذه العملية لا يمكن لها أن تتم بدون القدرات الابتكارية للعلماء . » ، أما جورج هومانز (Homans, 1980 : 19,21) فيشير إلى أن النظرية تتطلب «قفزة في الخيال » لتفسير المشاهدات الإمبيريقية ، ولكنه يبدى أسفه؛ لأننا لا نعرف تحديدًا كيف تتم تلك القفزة ، ويشير إلى أن من الممكن أن يكون مصدرها هو « الحدس والألفة والاعتياد والاقتراب الوثيق من الظواهر الإمبيريقية» ، أما كارل بوبر فإنه يرى أن النظريات عبارة عن تخمينات ـ جريئة أحيانًا Bold (Feigl, 1975: 880) Conjectures.

ويقرر روبرت دوبين (Dubin: 12, 216, 221) أن «أي نموذج نظري لا يحده شيء إلا حدود خيال Imagination صاحب النظرية من حيث العناصر التى يرى بناء النموذج عليها .. فكل النماذج النظرية إنما هي محاولة تخيلية من جانب المنظر لإعادة بناء شريحة من العالم المشاهد ، بهدف فهم أشكال ووظائف ذلك القطاع المختار من العالم المحيط به . . فالخيال البنّاء Constructive Imagination يزيد من قدرة الإنسان على فهم العالم المشاهد» .

وكنتيجة لعناصر التخمين والخيال التى تعتبر جزءًا لا يتجزأ من بناء النظريات كما رأينا (انتظارًا للتحقق من صحة الفروض المستخدمة فيها في الواقع المحسوس) نجد أن نظريات العلوم الاجتماعية الحالية ـ كما يقرر بلاك وشامبيون (Black & Champion : 54, 55 , 57) لا ترقى لاعتبارها نظريات بالمعنى الدقيق ، فبالرغم من ذكاء تلك الأفكار النظرية ، ورغم ما يتجلى فيها من إبداع وإثارة ، فإنها «محملة

بالتناقضات ، ومصاغة بطريقة فضفاضة جدًّا لدرجة يصعب معها التعامل مع تلك الأفكار على أنها أنساق فكرية مستقرة ، وإضافة إلى ذلك فإننا إذا نظرنا حتى إلى تلك الأطر التصورية التى تستند إلى شيء من الأساس الإمبيريقي الهزيل وغير المتكامل فإننا سنجدها تحوي قدرًا كبيرًا من الفكر التأملي (التخميني Speculation) ، ومما يزيد الطين بلة أن ما يساق من أدلة قليلة على صحة أي من تلك الأطر التصورية عادة ما يتناقض مع الأدلة.. التى تساق دفاعًا عن الأطر التصورية الأخرى » .

ولكن بلاك وشامبيون يحذران من الوقوف طويلاً أمام هذه النقائص، وإلا فإن العلم لن يتقدم كثيرًا ، ويقرران أن « الافتراضات التى لم يتم اختبارها - بل وتلك التى قد لا تقبل الاختبار أصلاً - ستستمر معنا كسمة من سمات النظريات الاجتماعية » فالمهم عندهما هو أن تفتح هذه الافتراضات الطريق أمام الاختبار الإمبيريقي لفروض تستمد من النظرية ، ويواصل المؤلفان الدفاع عن استخدام مثل تلك الأفكار المبنية على الظن في بناء النظريات العلمية، فيقرران أن الكثير من تلك الأفكار قد لا تصمد للاختبار العلمي « ولكن هذا لا يعني نسيانها أو التخلص منها إذا فشلت في الاختبار ، بل أن العكس هو الصحيح ، فإن بعض الإفكار قد يكون لها شمولية في النظرة لقطاعات أساسية من السلوك الإنساني، وقد تكون شديدة البعد عن الأطر الفكرية السائدة لدرجة يصعب على المجتمع العلمي أن يتوافق معها بسهولة .. لأننا قد لا نكون قد بلورنا الطرق المنهجية المتطورة الصالحة لاختبارها ... (وحتى إذا فشلت تلك الأفكار في الاختبار الإمبيريقي فإنه يتم تعديلها) وتكون بذلك قد أدت الغرض منها في استثارة وتوليد أسئلة جديدة أكثر تحديدًا ودقة ، وعندئذ يمكن لنا إهمالها واستبدالها بما تولد عنها من ذرية أثقل وزنًا » .

ويرى الكثيرون من العلماء في ضوء هذا التصور أنه ينبغي فتح الباب على مصراعيه أمام جميع الأفكار النظرية دون حرج حتى ليقول أحدهم (Dawis: 468) : « إن دنيا العلم ينبغي أن تكون كالسوق المفتوحة وفقًا للنظرية الكلاسيكية لحرية المشروعات؛ حيث تكون النظريات كالسلع ، فكلما وجد

طلب على نظريات من نوع معين كلما كان من صالح المستهلك السماح بأكبر قدر ممكن من المعروض منها » .

ويبرر جيرالد هيج (Hage: 182 - 3) قبولنا بكل هذا القدر من عدم التأكد في النظريات «بأننا نعمل في حدود ما هو متاح لنا» ، وهو يشبّه عمل المنظرّين بمن يحاول تجميع أجزاء ألغاز الصور المقطعة Jigsaw puzzle حتي وهو يعلم أن بعض أجزاء الصورة مفقود أصلاً ، ولكنه مع ذلك يحاول «توفيق الأجزاء المتاحة مع بعضها بقدر الإمكان.. فرغم أننا قد نزداد قدرة على تصور الشكل النهائي للصورة فإننا لن نعرف أبدًا كل تفاصيلها ؛ وذلك لأننا لا نملك ولا يمكن أن نملك كل أجزاء الصورة».

ويبدو لنا أن أولئك العلماء؛ إذ يتبينون بأنفسهم محدودية قدرتنا البشرية على إدراك حقائق هذا الوجود ، فإنهم - رغم نزعاتهم الإمبيريقية الواضحة - يضطرون مرغمين للتسليم في بعض الأحيان بما لا يودون التسليم به من استخدام أفكار ميتافيزيقية أو أفكار لا تقبل الاختبار الإمبيريقي في ذاتها كأساس للنظريات «العلمية» (مع أن هذا الأمر مضاد لكل التوجهات المادية الوضعية التى بني عليها تصورهم التقليدي للعلم) ما دام من الممكن - وهذا هو شرطهم الذي لا يمكن بالطبع التنازل عنه - استخدام تلك الأفكار الميتافيزيقية لاستنباط فروض يمكن اختبارها في الواقع المحسوس ، فهذا دافيس(Dawis:469) يقول: «إنني لا أجد عندى مشكلة في أن تتضمن نظرياتنا عناصر غير قابلة للملاحظة الموضوعية كالحالات الداخلية (يقصد النواحي العقلية أو الروحية) طالما أن من الممكن اختبار هذه النظريات» .

وهذا والتر والاس (Wallace, 1983 402 - 3 :) ينقل لنا عن كارل بوبر رأيه في أن النظريات ذات مستويات مختلفة من حيث مستوى التجريد والعمومية ، بحيث إن كل مستوى من العمومية يقود إلى مستوى أعم منه، وهكذا إلى أن تأتي «تلك النظريات التى تبلغ حدًّا من العمومية تبتعد معه عن المستويات التى يصل إليها العلم القابل للاختبار في هذا الوقت ؛ مما يمكن أن يوصلنا إلى نسق ميتافيزيقي» ويعلق والاس على هذا بقوله أن نظرة بوبر نظرة نسبية وتاريخية، بعكس غيره ممن يتبنون نظرة

ثابتة لما هو ميتافيزيقي على أنه ببساطة يعتبر لا إمبيريقي Nonempirical ، ويريد والاس أن يبين أن نظرة بوبر «نسبية» بمعنى أنه لا يوجد عنده فاصل حقيقي قاطع بين ما هو إمبيريقي وما هو ميتافيزيقي ، وأنها «تاريخية» بمعنى أن ما يبدو لنا في زمن معين غير قابل للاختبار قد يصبح قابلاً للاختبار في زمن لاحق .

ويحوم بعض العلماء حول قضية العلاقة بين الدين ذاته وبين النظرية ، ولكنهم كما رأينا باطراد في مواقف سابقة يتوقفون دائمًا عند حدود الدين الذي يعرفونه ، والذي لا يمكن بحال الجمع بينه وبين العلم على أي وجه معقول ، فنرى دوبين (Dubin: 222 - 223) يقرر مثلاً « أن الدين والنظرية متطابقان من حيث البناء ، فكل منهما عبارة عن صورة كلية للعالم المحسوس أو المتخيل كما يراه البشر ، وهناك تشابه جوهري بين قواعد المنطق التي على أساسها تبنى كل من نماذج النظرية والتصورات الدينية » ، ولكنه يعود ليقرر أن الفرق بين الدين والنظرية العلمية إنما يكمن في درجة اليقين التي تعزى إلى كل منهما ، فالتصورات الدينية ترتكز يقينيتها على إجماع المؤمنين الذين يقبلون بها - وهذا شأنهم، بعكس النظرية التي يقوم بناؤها أساسًا على عدم اليقين ، ويضيف دوبين أن الدين (اللاهوت) يقوم على الاعتقاد المطلق ، حيث يوسم من يحاول اختبار معطياته بالهرطقة ، وبطبيعة الحال فإنه لا يشير أبدًا إلى دور العقل في إثبات الحقيقة الدينية على الوجه المعروف عند المسلمين .

ويسير هوفر في نفس الخط تقريبًا (Hoover: 38) فيقول أن النظريات الدينية والفلسفية هي أوسع النظريات نطاقًا، ولكنها ذات طبيعة مطلقة ، أما النظريات في العلوم الاجتماعية -في رأيه- فتقوم على أساس نفعي (براجماتي) بمعنى أن قيمة النظرية تقاس فقط بقدرتها على تفسير المشاهدات .

وهنا نصل إلى نقطة التحول الأساسية في هذه الدراسة فنتساءل عما يدعونا كمسلمين - حباهم الله سبحانه وتعالى بعقيدة صحيحة غير محرفة ، وأكرمهم بكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه - إلى السير في ركاب غيرنا من أهل الكتاب وتتبع خطاهم حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلناه؟ لقد

تكشفت الصورة الآن أمامنا بوضوح وجلاء ، ولم يعد أمام الباحث المسلم إلا أن يراجع نفسه بأمانة، وأن ينظر في حياته بتجرد ، لكي يرى الحقيقة الناصعة المتمثلة في أنه لم يعد هناك عذر لمعتذر في أن يستمر في هذه المتابعة للآخرين دون تمحيص ، وإن من حقنا - بل وأقول من واجبنا - كمسلمين أن نرتاد الطريق أمام مجتمع العلميين في الدنيا كلها كما فعل أسلافنا من قبل لتوجيهه إلى المسار الصحيح للبحث عن الحقيقة بنزاهة وإخلاص ، واثقين في ربنا متيقنين من صحة منطلقاتنا ، ومطمئنين إلى أننا لن نفرط في شيء ذي قيمة عند غيرنا ، ولكننا سنكون في الوقت ذاته رافضين لكل ما يطمس صفاء عقيدتنا ، ثائرين على كل ما يعوق مسيرتنا إلى الله في هذه الحياة الدنيا وفي الآخرة .

ولقد يكون من الملائم أن نلخص ما توصلنا إليه حتى هذه النقطة - حتى ولو خاطرنا بشيء من التكرار - حتى نضع أقدامنا على الطريق الصحيح إلى ثورة التنظير في العلوم الاجتماعية :

١- لقد تبين لنا الآن أن المشتغلين بالعلوم الاجتماعية في الغرب قد حاولوا تطبيق مناهج البحث العلمي التى نجحت في دراسة الظواهر الطبيعية على الدراسات المتصلة بالإنسان والمجتمع ، ولكنهم لم ينجحوا في ذلك .

٢- وكان من أهم أسباب ضعف نظريات العلوم الاجتماعية وعجزها عن فهم الإنسان والمجتمع الأمور الآتية :

أ - أنها استبعدت تمامًا كل ما لا يخضع للملاحظة الحسية من نطاق الدراسة ، وأخرجت الجوانب الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بربه من نطاق الدراسة العلمية ، فأهملت بذلك قطاعًا كاملاً من العوامل الحاكمة على السلوك البشري والتنظيم الاجتماعي .

ب - أنها استبعدت الدين والوحي كمصادر للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة نتيجة لما شاب الديانات السائدة في الغرب فيما يتصل بنظرتها للعلم وفي تعاملها مع رجاله ، فأضاعت بذلك كل أمل في الهداية المستمدة من الوحي الصحيح في دين الإسلام .

ج - أنها زعمت لنفسها حيادًا قيميًّا لم تلتزم به في الواقع ، فاتحةً المجال لاعتبار قيم الثقافة الغالبة بمثابة المعيار الذي يقاس إليه كل تقييم إنساني ، أو متجهة إلى نسبية قيمية أضاعت كل

تقييم .

٣- رغم إصرار المنظور التقليدي للعلم على أن الاختبار الصارم للأفكار في الواقع المحسوس هو الأساس الوحيد للمعرفة العلمية المعتمدة ، فإن الصورة الواقعية التى تعيشها العلوم الاجتماعية تشير إلى أن هذا الأصل قد تحول إلى اعتماد النظريات التى تقوم في أساسها على التخمين والخيال والمضاربة العقلية، أكثر مما تقوم على الحقائق الإمبيريقية الصلبة ، في نفس الوقت الذي ثبت لدينا فيه استعصاء تلك النظريات على الحسم بالرجوع إلى الواقع المحسوس .

٤- ترتب على هذه الفوضى النظرية آثار هدامة لم تعد فقط على العلم ذاته ولكنها عادت بالوبال أيضًا على المجتمعات التى تستهدى بمثل هذا النوع الرديء من العلم - ذلك العلم الذي يستخدم لغة الصرامة المنهجية ويتمتع بالاحترام الواجب للباحثين عن الحقيقة بتجرد ، ولكنه يسمح لنفسه في الوقت ذاته باعتماد السير سنوات وسنوات وراء التخمينات ، مع الصدود عن المصادر الأفضل المتاحة لهم من وحي رب الأرض والسماوات (وقد يعذر غير المسلمين في ذلك ، ولكن هل يعذر المسلمون؟) .

٥- فإذا انتقلنا من هذه الصورة المعتمة إلى عالم الإسلام لوجدنا صورة قابلة للإشراق ، فمعطيات الدين قائمة على العقل ، والوحي دائب الحض للناس جميعًا على المشاهدة القائمة على استخدام الحواس ، وعلى التدبر العقلي المتسم بالإخلاص لله سبحانه في البحث عن الحقيقة .

٦- ويتجلى تكامل مصادر المعرفة ووسائلها بشكل مثالي في عالم الإسلام (بما لا يمكن أن يقارن بالوضع الحالي) في أن الوحي (بعد ثبوته عن طريق العقل) يقدم للبشر أطرًا تصورية يقينية تتصل بكل مما يلي :

أ - المعارف المتصلة بعالم الغيب .

ب - كليات عالم الشهادة .

وأن العقل المهتدي بالوحي يقوم بالربط بين معطيات الحواس لإضفاء المعنى عليها ، ولكنه بدلاً من الاعتماد على مجرد الخيال والتخمين والأكروباتيات العقلية يعتمد على ما يأتي به الوحي من أطر تصورية عامة .

فهل أمامنا من بديل إلا أن نستخلص الأطر التصورية للنظريات العلمية في العلوم الاجتماعية من معطيات الوحي

الصادق ، ثم نستمد فروضنا استنباطًا من هذه الأطر التصورية لكي نقوم باختبارها في الواقع بكل أبعاده الشاملة لما هو محسوس ولما ليس محسوسًا كالجوانب العقلية والمعرفية والروحية في تأثيرها على ما هو محسوس .

فإذا ثبت صحة هذه الفروض فإننا نطمئن باطراد لصحة فهمنا للوحي ، وإذا لم تثبت صحتها فإننا نعود للقاعدة التي شرحناها آنفًا والتي تقوم على مراجعة« فهمنا» للوحي من جهة ومراجعة إجراءاتنا البحثية من جهة أخرى؛ حتى يتم إزالة أي تناقض ظاهري.

ونحن بهذه الخطة لن نفقد شيئًا مما يفترض أن النظرة التقليدية للعلم تتميز به ، ولكن كل ما في الأمر أننا قد استبدلنا بمجرد الخيال والتخمين الذي يستخدمه الباحثون في الوصول إلى تفسيرات للظواهر التي يدرسونها بأطر تصورية أرقى ، مستمدة من علم علام الغيوب ـ والتي، وإن اعتمدت على مصادر مؤكدة اليقين في ذاتها ، فإن فهمنا لها مفتوح للمراجعة دون أي عداوة مسبقة للعقل .

كما أننا بهذا نبدأ في النظر للإنسان نظرة كلية وتكاملية غير مختزلة ولا جزئية ؛ إذ نأخذ العوامل الروحية المتصلة بمعرفة الإنسان با لله ونوع صلته بربه في الاعتبار كعوامل حاسمة في تفسير السلوك .

وبطبيعة الحال فإن هذا لابد أن يترتب عليه ابتكار مناهج وأدوات بحث تلائم إدخال هذه المتغيرات الجديدة ضمن قوائم المتغيرات التي تتناولها الدراسات العلمية الجديدة المنطلقة من منطلقات المنهجية الإسلامية في البحث العلمي على الوجه الذي بيناه .

نظرية بين قيود الماضي وآفاق المستقبل : دراسة حالة:

يعتبر التطور الذي طرأ على نظرية الدافعية عند ماسلو ـ والذي يعكس بدوره نوع التطور الذي طرأ على فكر الرجل على امتداد سنوات العمر ـ بمثابة «دراسة حالة » جيدة فيما يتصل بالمنهج والنظرية ، تصور أبعاد حالة الحصار التي يواجهها رجال العلوم الإنسانية في الغرب ، وسنعرض هنا هذه الدراسة بشيء من التفصيل لسببين : أولهما أنها تكشف للمتخصصين في العلوم الاجتماعية من المسلمين عن محاذير السير وراء التصورات والنماذج

الغربية دون نظر نقدي واع ، وثانيهما أنها تشير - بطريقتها الخاصة - إلى الطريق الذي يمكن أن يسلكه أولئك العلماء المسلمون عند التنظير من توجه إسلامي .

لقد قامت نظرية الدوافع الكلاسيكية عند ماسلو المنشورة عام ١٩٥٤ والتي حققت قبولا واسع النطاق لدى معظم الباحثين في الموضوع - على فكرة وجود هرم متدرج من الحاجات البيولوجية والنفسية والاجتماعية تعتبر بمثابة دوافع للسلوك البشري ، وأن إشباع المستوى الأعلى من تلك الحاجات رهين بإشباع الحاجات على المستوى الأدنى منه ، وأن إشباع هذه الحاجات جميعًا يؤدى إلى ما سماه ماسلو بتحقيق الذات - Self Actualizaton ، والشخص الذي حقق ذاته إذن هو الشخص الذي توفر له إشباع حاجاته البيولوجية ، وتحقق له الشعور بالانتماء ، وهو محب للآخرين ومحبوب منهم ، وله مكانته في الحياة واحترامه في وسط الناس .

ولكن هذه النظرية في صورتها الكلاسيكية كانت « تفترض أن إشباع تلك الحاجات الأساسية هو الدافع (أو المحرك) الوحيد للبشر» (Maslow, 1977) مما ترتب عليه الافتراض طبعًا بأن الشخص الذي حقق ذاته هو شخص « لم يعد لديه أية دافعية» Unmotivated ومن هنا فقد ثار التساؤل « عما يمكن أن تكون عليه دوافع الشخص الذي حقق ذاته» نتيجة لإشباع حاجاته الأساسية بشكل كاف.

ولقد وجد ماسلو بعد البحوث والممارسة الطويلة أنه ينبغي تعديل نظريته الكلاسيكية لكى تشمل دوافع الأشخاص الذين حققوا ذواتهم بالفعل في إطار ما أسماه بنظرية الدوافع الأسمى Theory of Metamotivation ، والتى تقوم على ضرورة التفرقة بين الدوافع العادية عند الأشخاص الذين لا زالت تحركهم الحاجات الأساسية Basic Needs ، وبين الدوافع الأرقى التى تحرك الأشخاص الذين تم إشباع حاجاتهم الأساسية بشكل كاف ، كما تتطلب أيضًا ضرورة التفرقة بين الحاجات Needs والحاجات الأعلى Metaneeds ، وكذلك بين الدافعية Motivation وبين الدافعية الأعلى Metamotivation ، وقد قام ماسلو في أواخر حياته بصياغة عشرين عبارة رأى

أنهـا تصلح كفروض قابلـة للاختبار الإمبيريقي حدد فيها معالم نظريته الجديدة .

ولقد جاءت تلك النظرية بمثابة صفعة قاسية للمنظور الوضعي التقليدي للعلم وتطبيقاته في الدراسات الاجتماعية والسلوكية ، فلقد أوضح ماسلو بجلاء أن الأشخاص الذين أشبعوا حاجاتهم الأساسية يشعرون بقوة داخلية يصعب تحديد كنهها تدفعهم إلى تكريس حياتهم بل ووجودهم كله في سبيل «قضية» أو « رسالة» أو «دعوة» أو « عمل محبب» لنفوسهم ، وذكر أن المشاعر التى يبديها هؤلاء الأشخاص، وكذا سعيهم المخلص المتجرد « يصل من القوة لدرجة تسمح لنا دون حرج بأن نستخدم تلك الألفاظ القديمة (السابقة) .. لوصف ما يقومون به من أعمال بكل إخلاص وتجرد وتفان .. ولقد وصل بي الأمر في بعض الأحيان إلى حد الحديث عن أن مثل هذا الشخص قد نذر نفسه بالمعنى الديني .. لعمل معين خارج عن نفسه وأكبر منها.. وكأنه قد خلق للقيام به » ثم يقرر ماسلو أن الشخص إذا حرم من التعبير عن هذه القيم الداخلية المتأصلة في الطبيعة البشرية Intrinsic Values والتى هي من طبيعة شبه غريزية Instin-ctoid –على حد تعبيره– فإنه يصاب بنوع من الأمراض العليا Metapathol-ogies (بنفس الطريقة التى يصاب بها من يحرم من إشباع حاجاته الأساسية في النظرية الكلاسيكية بالأمراض Pathol-ogies).

ثم يضيف إلى ذلك أن « أعلى القيم وهي التى تتصل بالحياة الروحية ، وأرقى طموحات البشر ، تعتبر لهذا مادة مناسبة للدراسة والبحث العلمي فهي ذات وجود (حقيقي) في عالم الطبيعة» ، كما يشير إلى أن تلك الأمراض العليا التى تصيب الشباب الميسورين والمترفين تظهر نتيجة لحرمانهم من القيم الراقية ومن المثل العليا عندما يرون أن المجتمع من حولهم يركض وراء « الحاجات المادية والحيوانية الدنيا » . وأن شعور أولئك الشباب بالإحباط واليأس إنما يقع وزره على كاهل « النظرة الضيقة الغبية التى وقعت فيها نظريات الدافعية في العالم كله ، فإذا تركنا جانبًا النظريات –أو على الأصح – اللانظريات السلوكية والوضعية على أساس أنها ببساطة تمثل موقف الرفض حتى لرؤية

المشكلة .. فما الذي لدينا لنقدمه لأولئك الشباب المثاليين ؟ إن كل العلوم المعتمدة الرسمية للقرن التاسع عشر وكل علم النفس الأكاديمي التقليدي لا تقدم لهم شيئًا ، بل إن نظريات الدافعية الكبرى التي يعيش عليها معظم الناس لا يمكن أن تؤدي بأولئك الشباب إلا إلى الإحباط والمرارة .. إن مدرسة فرويد.. لا زالت تستبعد القيم الإنسانية العليا، وتنظر إلى أعمق الدوافع وأكثرها استقرارًا على أنها دوافع خطيرة ومستقبحة ، كما تنظر إلى أرقى القيم والفضائل البشرية على أنها زائفة ، تظهر على غير حقيقتها ، وأنها ليست إلا صورًا من التمويه الذي يخفي وراءه كل ما هو قذر وخبيث ومظلم» .

ويتناول ماسلو القيم الروحية والدينية والفلسفية التي تمثل ما أسماه «الحياة القيمية للإنسان - the value life» فيقرر أنها عامة في الجنس البشري كله، ومتجاوزة لحدود الثقافات البشرية المختلفة ، ويعبر عن ذلك بقوله: « إن الحياة الروحية تعتبر جزءًا لا يتجزأ من جوهر الإنسان ، وأنها تعتبر الخاصية التي .. بدونها لا تكتمل الطبيعة البشرية ، ... فهي جزء من كينونة الإنسان .. ومن إنسانيته ، ... ورغم أنها قد استبعدت من نطاق الحقيقة الواقعة من جانب العلم الكلاسيكي المحايد قيميًّا الذي يسير وفق نموذج العلوم الطبيعية ، فإن باستطاعتنا أن نستردها مرة أخرى لتصبح موضوعًا للدراسة والتطبيق في نطاق العلوم الإنسانية» .

ولكن ماسلو - بنزعته التطورية الواضحة - لا يستطيع إلا أن يرى أن هذه الحياة القيمية والروحية للبشر هي أحد جوانب الحياة البيولوجية للإنسان ، فهي نوع من الحيوانية « الأرقى» (أ) ، وهو يرى أن نظريته هذه تقدم الحل للمشكلات التي يحاول الدين مواجهتها، فيقول أن « الكثير من الوظائف الرئيسية للدين يمكن تحقيقها من خلال هذا البناء النظري ... (الذي يتميز عن الدين» بأنه يمكن التعبير عنه بطريقة إمبيريقية أي على وجه يمكن إخضاعه للاختبار» .

ويعنينا من آراء ماسلو أخيرًا أنه يرى أنه من الممكن دراسة الحياة الروحية للإنسان باستخدام الأساليب الملائمة كالاستبطان ، وهو يشير إلى أن للحياة الروحية « إشاراتها الداخلية» التي يمكن

« الاستماع» إليها ، ومن هنا فإن كل المبادئ والممارسات التى تساعد في تنمية «الوعي بالأحاسيس» أو « الوعي بالجسم» يمكن تطبيقها أيضًا في دراسة تلك الحاجات الأرقى Metaneeds .

وبتحليل هذه الحالة في ضوء الأبعاد التى شرحناها فيما سبق كأساس لثورة التنظير في العلوم الاجتماعية يتبين لنا ما يلي :

١ـ أن ماسلو نتيجة لملاحظاته وبحوثه وممارساته يبدو وكأنه قد «اكتشف» أخيرًا وجود قطاع من الظواهر المنسية التى وإن لم تكن مادية بطبيعتها إلا أن لها وجودًا واقعيًّا حقيقيًّا مؤثرًا ، كما تبين له أن نموذج العلم التقليدي المستمد من العلوم الطبيعية قد تجاهل عن عمد هذا القطاع من الظواهر المؤثرة والفعالة ردحًا طويلاً من الزمن، (وضمنيًّا فإنه قد يعترف بأن نظريته الكلاسيكية كانت متأثرة بنفس النموذج) ، وأن هذا الإغفال قد ترتبت عليه أوضاع في المجتمعات المعاصرة أفرخت مشكلات خطيرة أصابت قطاعات من الناس كان يفترض وفق النموذج التقليدي السائد أنهم سيكونون أبعد الناس عن الوقوع في المشكلات أصلاً.

٢ـ وهذا يعني أن النظريات المنطلقة من الاجتهادات البشرية وحدها قد تكون لها رؤيتها الصحيحة لبعض جوانب الواقع ، ولكنها رؤية محدودة ؛ وأن من يعتمد على تلك الرؤية البشرية البحتة عليه أن يجرّب وينتظر النتائج ، ثم يعدّل ويجرب وينتظر النتائج ، وهكذا ، وغالبًا ما لا ينتبه إلى أخطاء النظرية إلا بعد أن تعاني آثارها الوخيمة أجيال متعددة من البشر ، وبعد أن تظهر المشكلات فاغرة فاها ، إلى أن يقتنع أصحاب النظرية (عادة قبيل وفاتهم بقليل!) بأن عليهم أن يخففوا من غلوائهم واستكبارهم وأن يئوبوا إلى الحق .

ولو قيل لهؤلاء منذ البداية أن بالإمكان الاعتماد على الوحي (الصادق طبعًا) ليقدم لنا الأطر التفسيرية التى نريدها وليوجهنا إلى المتغيرات الأكثر احتمالاً لأن تؤدى إلى نتائج صحيحة ، تمهيدًا لاختبار الفروض المستمدة منها في الواقع ، لأخذتهم العزة بالإثم ولأصروا واستكبروا استكبارًا ، ولرفضوا خلط العلم بالدين ، ولاحتجوا بأنه لا يمكن أن تنصب الدراسة إلا على ما هو

محسوس ؛ لأننا لا نملك إلا حواسنا كوسائل للمعرفة المحققة .

٣ـ ولكننا وجدنا أن ماسلو بعد أن تبين له فشل النظريات التقليدية في الوصول إلى الحقيقة الكاملة ، فإنه قد أصر على إدراج الأبعاد الروحية ضمن المتغيرات ذات الوجود « الحقيقي» في العالم الواقعي ، كما أكد على أنها تعتبر موضوعًا مشروعًا للدراسة في نطاق العلوم الاجتماعية ، كما اقترح بعض المنهجيات الجديدة الملائمة للتعامل مع هذا النوع الجديد من المتغيرا ت ، وهذا يفتح الباب على مصراعيه لابتكار مناهج وأدوات البحث التى يمكن استخدامها في إطار المنظور الإسلامي دون تحرج لدى أبناء الإسلام من رجال العلوم الاجتماعية الذين قد كانوا يظنون في الماضي أنهم مطالبون إما بالالتزام بالأدوات المتعارف عليها حاليًا (والتى تنحو نحوًا حسيًّا) أو بالخروج على الأصول العلمية والقبول بمجرد التأكيدات المبنية على فهمنا للنصوص وحسب ، فمن الواضح مما أشار إليه ماسلو وغيره أن من قصد دراسة نوع من الظواهر فإنه لن يستعصي عليه أن يبتكر من الأساليب ما يلائم تلك الدراسة .

٤ـ ولكننا نلاحظ أيضًا أن ماسلو رغم اعترافه بالعوامل الروحية أو ما أسماه «بالحياة القيمية» للبشر من حيث تأثيراتها الحاسمة على سلوك الإنسان ، فإنه قد بذل جهدًا مستميتًا ليوضح موقفه ويبرئ ذمته أمام مجتمع العلماء في الثقافة التى ينتمي إليها لإثبات أنه ما زال واحدًا منهم ، فأكد ضمنيًّا ولاءه الكامل للنظرة التطورية ذات الأساس المادي أصلا ، إذ حرص على أن يوضح أن الخبرات الروحية يمكن اعتبارها «خبرة بيولوجية» ، وضم في نطاقها قائمة من الظواهر الشديدة التنوع لم تقتصر على الدين وإنما ضمت إلى جواره أيضًا الفن والتعليم والعلاج النفسي والخبرات الروحية الراقية Peak Experiences الشبيهة بالتصوف ووحدة الوجود) ، وبلغة أخرى فإنه قد حاول تمييع القضية حتى لا تستخدم نظريته في دعم الديانات المنظمة في الغرب .

ولكننا في المجتمعات الإسلامية بحمد الله لا نواجه مثل هذا الموقف التاريخي ـ الاجتماعي ـ السياسي الشائك ، وليس أمامنا أية عقبة تحول دون التسليم بالحق،

وإعطاء الظاهرة الروحية المتصلة بمعرفة الله مكانها الصحيح في توجيه السلوك ـ لا كظل للظواهر البيولوجية، ولكن كحقيقة يقينية صريحة تشهد بها مئات الآيات القرآنية المحكمة والأحاديث النبوية الصحيحة .

أمثلة تطبيقية :

لقد بينا في هذا الفصل كيف أن خروج العلوم الاجتماعية من دائرة الأزمة المنهجية التى ابتليت بها يتطلب انطلاق الأطر التفسيرية التى تتضمنها نظرياتنا من الوحي الصادق ، ثم استنباط الفروض من تلك الأطر التصورية ومن غيرها من الاجتهادات البشرية التى لا تتعارض معها لكي يتم اختبارها في الواقع ـ ولكن بكل جوانبه المحسوس منها وغير المحسوس ، مع بلورة الأدوات والمقاييس الملائمة لدراسة الجوانب غير المحسوسة من هذا الواقع .

كما أوضحنا أنه في ضوء الاختبار الواقعي لتلك الفروض فإما أن تزداد ثقتنا في تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من «فهمنا» للوحي ، وإما أن نعيد النظر فيها بما لا يتعارض مع منطوق الوحي ، وأن نعيد النظر في نفس الوقت في الطرق والإجراءات المنهجية التى استخدمت في البحث حتى يتم الوصول إلى التوافق بينهما ، وسنحاول فيما يلي أن نقدم بعض الأمثلة للصورة التى يمكن بها أن يتم بناء مثل تلك الأطر التفسيرية المنطلقة من التصور الإسلامي ، وهي أمثلة ليست مقصودة لذاتها ؛ ولهذا فهي لم تستوف حقها من التدقيق في الصياغة؛ لأن عرضنا هنا لا يخرج عن الإشارة إلى اتجاهات الطريق وليس الوصول إلى المقصد .

المثال الأول :

فيما يلي نقدم مجموعة من القضايا المنطلقة من التصور الإسلامي للعقيدة والسلوك الإنساني مصاغة في نسق استنباطي يمكن أن تستمد منه بعض الفروض القابلة للاختبار الواقعي (ونكرر: بالمعنى الشامل المتضمن لما هو حسي وما ليس حسيًّا) :

قضية ١ ـ المعرفة بالله تؤدى إلى إحسان العبادة .

قضية ٢ـ إحسان العبادة يؤدى إلى إحسان السلوك .

قضية ٣ ـ الصلاة من العبادات .

قضية ٤ـ إذن : إحسان الصلاة يؤدى إلى إحسان السلوك .

قضية ٥ ـ إعانة المحتاج من السلوكيات الحسنة .

قضية ٦ـ إذن : الصلاة الحسنة تؤدى إلى إعانة المحتاج .

ومن الواضح أنه من الممكن إخضاع القضايا ٤ ، ٦ وعشرات من القضايا المشابهة لها للاختبار الواقعي ، وأن هذا الاختبار أيضًا سيكون بمثابة اختبار غير مباشر لصحة المسلمات أو المصادرات ١، ٢ ، ٣ ، ٥ .

المثال الثاني :

تشير العديد من نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة إلى أن العلاقات بين الجيران تتأثر سلبيًا نتيجة ازدياد درجة التحضر ، ولكن القيم الاسلامية من جهة أخرى توجه المسلمين إلى رعاية حقوق الجيران بشكل مطلق (في كل الظروف) ، فإذا أراد باحث مسلم دراسة السلوك الجوازي في مجتمع مسلم فإنه إن كان تقليديًا يستمد إطاره النظرى كاملاً من النظريات المتعددة التى توصلت إليها العلوم الاجتماعية الحديثة، دون أن يلقى بالاً إلى خصوصية المجتمعات المسلمة ، ولكن مثل هذا الباحث إذا أراد أن ينطلق من المنظور الإسلامي (وهو ما فعله أحد الباحثين المسلمين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية) فإن باستطاعته على الأقل أن يضم «التوجيهات المعيارية» الإسلامية إلى إطاره التصوري على الوجه الآتي :

١ـ في المجتمعات المسلمة وغير المسلمة : كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية (منظور العلوم الحديثة) .

٢ـ في المجتمعات المسلمة : لا تتأثر العلاقات الجوارية باختلافات درجة التحضر (المنظور المعياري للإسلام) .

٣ـ في المجتمعات المسلمة : كلما ازدادت درجة التحضر كلما ضعفت العلاقات الجوارية، ولكن بدرجة أقل منها في المجتمعات غير المسلمة .

فإذا أجرينا دراسة في أحد المجتمعات المسلمة وجاء الاختبار الواقعي مؤكدًا صحة الفرض الأول فإن النتيجة التى نتوصل إليها هي أنه إما أن :

أ ـ التوجيهات المعيارية الاسلامية ليست مؤثرة في سلوك المسلمين في هذا المجتمع المسلم . أو أن :

ب ـ تأثير درجة التحضر على العلاقات الجوارية أقوى من تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية .

وأما إذا ثبتت صحة الفرض الثاني فإننا نستنتج أنه :

أ ـ إما أن درجة التحضر لا تؤثر على العلاقات الجوارية .

ب ـ أو (وهو الأقوى في هذه الحالة) أن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية أقوى من تأثير درجة التحضر.

أما إذا ثبتت صحة الفرض الثالث فإن النتيجة تكون إما أن :

أ ـ يوجد تأثير قوى لدرجة التحضر على العلاقات الجوارية، ولكن تأثير التوجيهات المعيارية الإسلامية منعت من ظهور آثاره كاملة .

ب ـ التوجيهات المعيارية الإسلامية قد فقدت قوة تأثيرها في هذا المجتمع بالذات .

ويمكن بطبيعة الحال البدء من هذه التفسيرات والاستنتاجات وجمع بيانات جديدة في اتجاهات تحاول حسم هذه القضايا وهكذا .

المراجع

الفاروقي ، إسماعيل (١٩٨٢) «أسلمة المعرفة» ، المسلم المعاصر ، العدد ٣٢م - ١٤٠٢هـ .

الفاروقي ، إسماعيل (١٩٨٦) إســـلامية المعرفة ، ترجمة د. عبد الحميد أبو سليمان (واشنطون المعهد العالمي للفكر الإسلامي) .

Abrahamson, Mark (1983) **Social Research Methods** (Englewood Cliffs, New Jersy: Prentice - Hall) .

Bailey, Kenneth (1987) **Methods of Social Research** (New York: Free Press).

Black, James and Dean Champion (1976) **Methods and Issues in Social Research** (New York: Wiley).

Dawis, Rene (1984) "**Of Old philosophies and New Kids on the Block**", J. Of Counseling Psychology, 31, 4 .

Dubin, Robert (1978), **Theory Building** (New York: Free Press).

Feigl, Herbert (1975) " **Positivism and Logical Empiricism**"

Encyclopedia Britannica, 15th Ed., Vol. 14, p.p. 877 - 883.

Hage, Jerlad (1972) **Techniques and Problems of Theory Construction In Sociology** (New York:John Wiley) .

Homans George (1980) "**Discovery and the Discovered In Social theory**" in Hubert Blalock, ed., **Sociological Theory and Research** (New York: Free Press) .

Hoover, Kenneth (1980), **The Elements of Social Scientific Thinking** (New York:St. Martin) .

Howard, George (1985) "**The Role of Values in the Science of Psychology**" **American Psychologist**, Vol. 40, No.3.

Kerlinger, Fred (1979), **Behavioral Research** (New York: Holt, Rinehart & Winston) .

Lin, Nan (1979) **Foundations of Social Research** (New York: Mc GrawHill) .

Maslow, Abraham H. (1977) "**A Theory of Metamotivation: The Biological Rooting of the Value Life**", in Hung-Min Chang, ed., The Healthy Personality (N. Y. : Van Nostrand) .

Moten, A. Rashid (1990) "**Islamization of knowledge: Methodology of Research in the Political Science**" American Journal of Islamic Social

Sciences, 7, p.p 161 - 175 .

Theodorson, George & Theodorson, Achilles (1969) **A Modern Dictionary of Sociology** (New York: Barnes & Noble) .

Tudor, Andrew (1982) **Beyond Empiricism** (London: Routledge & Kegan Paul).

Turner, Jonathan (1978) **Sociology** (Santa Monica, California: Good year) .

Wallace, Walter ed., (1969) **Sociological Theory** (London : Heinemann) .

Wallace, Walter (1983) **Principles of Scientific Sociology** (New York: Aldine) .

Witkin, Stanley & Shimon Gottschalk (1988) " **Alternative Criteria for theory Evaluation**' Social Service Review, June.

مناهج التجديد

محمد مهدي شمس الدين
محمد حسين فضل الله
محمد حسن الأمين
طه جابر العلواني
عبد الحميد أبوسليمان
جمال الدين عطية

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

دار الفكر
دمشق - سورية

آفاق التجديد

تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي

منهجية التعامل مع الفكر التربوي الغربي المعاصر

طبيعته ومحدداته وتقويمه ضمن المعايير المناسبة (الذاتية والموضوعية)(*)

أ. د: أحمد المهدي عبد الحليم(**)

توطئة:

معالجة موضوع التعامل مع الفكر التربوي الغربي تستلزم ممن يتصدى له أن يوفر لمعالجته أمورًا عدة ، وأبرز المتغيرات ذات العروة الوثقى بهذا الموضوع - فيما أرى - :

إحلال التعامل مع الفكر الغربي بعامة ، والتربوي منه بخاصة في مكانه ومكانته في السياق العالمي الراهن ، وأن ينظر في تأصيل التعامل المنشود إلى العلاقات التاريخية بين العرب والغرب في التاريخ الحديث ، والموقف الراهن لتلك العلاقات ، وتقتضي المعالجة - أيضًا - أن يعرض من يقوم بها لجذور التباين والاختلاف الفكري بين العرب والغرب، وأن ينظر في وسائل التواصل بينهما وما يكتنفها من غموض أو التباس أو خفاء في الدلالات ، وهذا ما سوف يحرص كاتب هذه الدراسة على الإشارة إليه دون إفاضة .

(*) هذا البحث ألقي بدورة «مناهج البحث التربوي في الدراسات العليا» التي عقدت في الفترة من ٢٣/ ٧/ ٢٠٠٠ إلى ٢٧/ ٧/ ٢٠٠٠، بمركز صالح عبد الله كامل – جامعة الأزهر الشريف والتي نظمها مركز الدراسات المعرفية بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

(**) أستاذ المناهج وطرق التعليم .

وتأسيسًا على ما تكشف عنه الدراسة في الجوانب الأساسية التى أشرنا إليها آنفًا سوف أنتقل إلى عرض تصور لمنهجية التعامل، بوصفها لقاء عقل جمعي عربي بعقل جمعي غربي ، ولقاء العقول وسيلته الحوار الحر الذي يقوم على الندية والتكافؤ ، وليس على التصادم أو التعالي . وأعرض في هذا الصدد العمليات العقلية والنفسية التى تجعل الوصال الفكري ذا ثمرة لقطبي التواصل (الأمة العربية والغرب) .

ويخصص الجزء الأخير في الدراسة للحديث عن طبيعة العلم التربوي ، الذي يرجى التحاور حول كلياته بين العرب والغرب . وأعرض في هذا الجزء أمثلة لموضوعات الحوار في صورة أسئلة، يتضمن الواحد منها البحث في جوانب شتى تمثل « نماذج» فكرية Conceptual Models . وتختتم الدراسة باقتراح معايير لتقويم المستحدثات التربوية التى يتوقع أن يسفر عنها التحاور مع الفكر التربوي الغربي المعاصر .

التواصل الفكري مع الغرب في سياق العولمة :

أرى لزامًا .. قبل الحديث عن سياق العولمة ـ أن أحدد الدلالة التي يشير إليها مصطلح الغرب في هذه الدراسة فأقول: «الغرب» مصطلح يمكن أن تكون له دلالة جغرافية ، ومقابله الشرق ، ويعنى ـ لغويًا ـ طلوع الشمس ، ومادته شرق، بفتح الشين والراء . ويقال: شرق المكان، بفتح الأول وكسر الثاني ، شرقًا: بمعنى أشرقت عليه الشمس وأضاءت أرضه . والمشرق : جهة شروق الشمس[١]، والمشرقان : المشرق والمغرب على التغليب . قال تعالى : ﴿يَالَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ﴾ (الزخرف : ٣٨) . والدلالة الجغرافية لمصطلح الشرق ومقابله «الغرب» لا تعنينا كثيرًا في هذه الدراسة؛ لأن الشمس تشرق وتغرب ـ في مدى زمنى مختلف ـ في كل أنحاء المعمورة . والدلالة الجغرافية للمصطلح من شأنها أن تجعل الموقع الجغرافي هو العامل الحاسم في المغايرة بين الشرق والغرب ، وأن تنفى أو تقلل من شأن المتغيرات الاقتصادية والثقافية والتاريخية.

(١) انظر مادة: «شرق» في المعجم الوسيط، من إصدارات مجمع اللغة العربية في القاهرة .

ويستخدم مصطلح «الغرب» ـ أيضًا ـ على أنه مصطلح «اقتصادي» ويشار بـه في مجال الاقتصاد إلى الدول ذات الاقتصاد المرتفع ، ويشار بـه ـ أحيانًا ـ إلى «الدول الصناعية» التي استطاعت من خلال ما أحرزته من تقدم : علمي وتقني وإداري أن تصنع الآلات والأجهزة التي تستخدم في تحويل المواد الخام إلى سلع معقدة ومركبة ، تستخدمها وتصدرها إلى أسواق العالم؛ لتستخدم في قطاعات الزراعة والصناعة والخدمات والفنون المختلفة .

ويندرج تحت مصطلح « الشرق» ـ بوصفه مفهومًا اقتصاديًا ـ الدول غير الصناعية التي تستورد من « الغرب» الاقتصادي سلعًا ومصنوعات وخدمات، أخذت موادها الخام من الدول النامية، أو لم تتوفر مهارات تقديمها في تلك الدول ـ و« الشرق» في قلب هذه الدول ـ كالنفط من سواحل الخليج العربي، والكتان والتوابل من الهند ، والغاز والأفيون من الصين، وكثير من المواد الخام التي تصدرها دول أفريقيا إلى الدول الصناعية .

ويضرب مثالان لتأصيل الاستعمال الاقتصادي لمصطلح «الغرب»، ودحض استخدامه على أنه مفهوم جغرافي : الأول ، جنوب أفريقيا ، وتقع في أقصى جنوب القارة ، ولكن بنياتها: الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ، تؤكد أنها قطعة من الغرب. والثاني، دول أمريكا اللاتينية، حيث تقع في نصف الكرة الأرضية الغربي؛ ويصدق عليها ـ اقتصاديًا وسياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا ـ أنها تنتمي إلى الشرق(١) .

وأعتقد أن تعدد أوصاف «الشرق» إلى : أقصى، وأوسط، وأدنى، يمثل أوصافًا صكها الاستعمار الغربي؛ ليميز بها مدى قرب أو بعد البلاد التي يحتويها كل «شرق» عن مركز الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر، وما تلاه من صور استعمارية، سواء أكان الاستعمار استيطانيًا أم اقتصاديًا أم ثقافيًا.

واستخدام المصطلح بمعناه الاقتصادي يحجب الدلالات الثقافية لهذا المصطلح ،

(١) يراجع في هذا الصدد:
جلال آل أحمد، الابتلاء بالتغرب. ترجمة وتعليق: إبراهيم الدسوقي . القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩م .
والمؤلف مفكر إيراني مرموق ، أعد كتابه هذا في صورة تقرير قدم إلى مجلس أهداف التعليم في إيران عام ١٩٦١م ، ويتحدث الكاتب عن ظاهرة «التغريب» كما كانت تتجلى ـ آنذاك ـ لدى الإيرانيين المفتونين بالغرب ، ويعتبر جلال آل أحمد في إيران أحد مفكري اليسار ، وترجمت بعض كتاباته إلى اللغة الإنجليزية .

ويوحي بأن من يستخدم المصطلح بهذا المعنى يغلب المتغيرات الاقتصادية على ما عداها من متغيرات فكرية واجتماعية فاعلة في هوية المجتمعات . وهذا التوجه في جعل الاقتصاد هو محور الحياة ، وجماع الهوية في المجتمعات منهج تتبناه فئة من المفكرين ، يغلب على فكرهم التركيز على العامل الاقتصادي ، وقد عدلت عن هذا المنهج الدراسات الخاصة بقياسات مستوى التنمية في بلاد العالم، ومن أجل هذا طورت الأمم المتحدة معايير لقياس النمو في المجتمعات ، فأضافت إلى المؤشرات الاقتصادية مؤشرات تتصل : بالثقافة والصحة والتعليم ومدى إحساس المواطنين بالسعادة في أوطانهم، ومدى مشاركتهم في اتخاذ القرارات ذات العلاقة بحياتهم .

وتأسيسًا على ما تقدم فإن هذه الدراسة لا تقصر استخدام مصطلح «الغرب» على دلالاته الجغرافية أو دلالاته الاقتصادية ، وإنما تتجاوز هذا الاستخدام إلى استخدام أشمل ؛ هو الاستخدام «الثقافي» بوصف أن الثقافة محصلة مركبة لكثير من العوامل الاقتصادية والايكولوجية التي تحيط بالفرد ، وتكتنف المجتمعات .

«والثقافة» مصطلح تجريدي مركب، لا يعاين ولا يلمس ؛ وإنما يستدل عليه بما هو كائن في عقول الناس ووجداناتهم من معتقدات ، وقيم ، وأفكار واتجاهات وطموحات ، كما يستدل عليها ـ أيضًا ـ بالإنجازات الفكرية والعلمية والعملية والفنية التي حققها البشر في مجتمع ما ، وبما تجليه هذه الإنجازات من أشكال وصور تتصل بالسلطة ، وأنماط العلاقات الإنسانية ، ونمط الإنتاج بأوسع ما يعنيه مصطلح «إنتاج» ، ويستدل على الثقافة ـ أيضًا ـ بنوعية السلوك (قيمي ـ اتباعي ـ إبداعي) وبعادات العمل في المواقف الاجتماعية المختلفة .

والثقافة ظاهرة إنسانية في جوهرها ، تكتسب بالمحاكاة والتعليم ، ولا تورث بيولوجيًا . وقد هيأ الله ـ جلت قدرته ـ للإنسان وحده دون سائر المخلوقات أن يؤسس نظمًا ثقافية ، فميزة بقابليات بدنية : كانتصاب القامة ، واتساع مجال الرؤية البصرية ، ومرونة بنانه ، وقابليات عقلية ؛ جعلته قادرًا على استيعاب الرموز المادية واللغوية ، وقادرًا على التفكير ، والتعبير والتذكر ،

والربط، والتحليل والتخيل ، ونقد الذات ، وضبطها ، واستشراف المستقبل. وقابليات اجتماعية : تتمثل في حاجته إلى التواصل الاجتماعي مع الآخرين ، والاعتماد المتبادل بينه وبينهم، بصورة تقلل من مظاهر الصراع، وتؤدى إلى تماسك الجماعة واستمرارها ، على نحو يتجاوز حياة الذوات الفردية لأبناء المجتمع .

والثقافة ـ بالمعنى الذي أوضحناه ـ ليست مجرد كيان ينتمي إليه الأفراد ؛ وإنما هي رموز يملكونها ، وتختلج في عقولهم ووجدانهم ؛ فتدفعهم إلى الكفاح والعمل والتضحية وتحمل المعاناة في سبيل ما يتطلعون إليه ، وإن لم يتحقق بصورة كاملة . وتشمل الثقافة ـ على هذا الوجه ـ النشاط المعرفي والفكري السائد بين أبناء الثقافة، سواء في ذلك مضامينه ، ومحتوياته ، وطرائق إنجازه ، كما تشمل ألوان الإبداع الجمالي والفني التى يعضدها المجتمع ، وتؤثرها الجماهير الواسعة في المجتمع على ما عداها في الاستمتاع .

تؤكد دراسات حديثة[1] أن الثقافة تؤدى دورًا جامعًا ومانعًا في آن واحد ، ففي كل الثقافات قدر إنساني جامع لكل الناس ، يستند إلى خبرات الجنس البشري المشتركة في تلبية الاحتياجات الفيزيقية والاجتماعية والإنسانية ، مما يسوغ الحديث عن «ثقافة» الإنسان .

والخصائص الإنسانية للثقافة تمايز مجتمع الناس عن مجتمع «القردة» ، و«مجتمع النحل» و«مجتمع الحيتان» أو النمل الأبيض، وهي كائنات تتواصل فيما بينها ، ويحقق تواصلها أغراضًا لأفرادها ولمجتمعاتها ، ولكن هناك عوامل فارقة بين التواصل الإنساني وتواصل تلك الكائنات الحية الأخرى.

وفي الثقافات المحلية والإقليمية قدر مشترك يسم جمهرة أبناء كل ثقافة بميسم واحد في المعتقدات والقيم والأفكار وطرائق التفكير والفعل ، وبهذا القدر يتمايزون عمن عداهم في الثقافات الأخرى ، بحيث يتأتى في التحليل الثقافي الجاد فرز ما هو داخل في ثقافة ما ، وماهو خارج عنها ، وهذا القدر هو ما

(١) يقال : إن التعليم مهنة ، تنشأ عنها ثقافة فرعية ، هي « ثقافة المدرسة» ويعنى بها الأفكار والمعتقدات والقيم والافتراضات التى تجعل العاملين في المدرسة يؤدون أعمالهم بطرق معينة دون غيرها . وأزكي ـ لمن يريد متابعة الفكرة ـ مراجعة المصادر التالية :

- Sarason, S. B, The Culture of the school and the Problems of Change. Boston Mass.,; Allyn and Bacon, 1982 .
- Goodlad, J. I (editor), The Ecology of school Renewal. Chicago: The University of Chicago Press , NSSE Yearbook, Part I, 1987.

يشار إليه بمصطلح «التنوع الثقافي» أو « الخصوصية الثقافية» .

وفي ضوء ما قدمت فإن هذه الدراسة تستند إلى المسلمات التالية :

- «الثقافة» مفهوم تجريدي ومعقد ، يجمع بين ما هو إنساني عام ، وما هو قومي خاص تنفرد به مجموعات من البشر .

- إن وحدة «الثقافة» القومية لا تعني تطابق كل فئاتها في المعارف والقيم والاتجاهات والسلوك ، وألوان التذوق والإبداع ، وهذا يعني التسليم بوجود «ثقافات» فرعية داخل الثقافة الواحدة ، مثلاً (ثقافة الزنوج داخل الثقافة الأمريكية) وتتفرع الثقافة الواحدة إلى ثقافات فرعية تبعًا لمتغيرات شتى : المهنة[1] والعرق ، والجنس ، والموقع الايكولوجي ، والتنشئة الاجتماعية ، وفرص التعليم والتنمية المتاحة داخل الثقافة الواحدة .

- الثقافة في أي مجتمع ظاهرة نامية متطورة ، وليست ثابتة ، ونمو الثقافة وتطورها ينشأ عن عاملين أساسيين هما: جهود التنمية البشرية التى توجه إلى الأفراد داخل التكوينات الاجتماعية، والتبادل الثقافي الذي يحدث بين الثقافات ، فالثقافات في عصرنا الحالي ليست أنساقًا مغلقة ، وإنما هي أنساق مفتوحة ، يمكن اختراقها بوسائل شتى يطلق عليها وسائل «الغزو الفكري» أو «الاختراق الثقافي» مما سنعود إليه في مواضع كثيرة في هذه الدراسة ، ونكتفي هنا بمجرد الإشارة إلى المصطلح دون حكم أو تعليق عليه .

السياق العالمي الجديد :

وحديثنا عن منهجية التعامل مع الفكر التربوي الغربي يجرى في سياق عالمي ؛ وتنتشر فيه مقولات كثيرة حول ما يسمى بـ «العولمة» وجوهر ما يقال عنها : إن نظامًا عالميًا جديدًا قد بزغ في بواكير العقد الأخير من القرن العشرين ، وأن هذا النظام في طريقه إلى التكوين والتجسيم .

ومن أبرز معالم هذا النظام تحرير الاقتصادات القومية ، وتركها لقوى السوق العالمية ، والدعوة إلى تقليل القيود والضوابط التى تفرضها الحكومات الوطنية على مسيرة الاقتصاد والتجارة والاستثمار ، على أن يتولى القطاع الخاص في كل مجتمع ، متعاونًا

(١) تراجع كتابات إدوارد سعيد ، وخاصة ما يلي :

- Said, E,The World,The Text and the Critic. Cambridge Mass,.: Harvard University Press,1983.

مع الشركات التى توصف بأنها «عملاقة» أو متعدية الجنسيات سد الاحتياجات الوطنية في المجتمعات كلها.

ويقترن بهذه التحولات الاقتصادية مزاعم تشير إلى أن الجانب الأكبر في الحياة الاجتماعية سوف تتحدد من خلال عمليات «معولمة» تذوب فيها الخصوصيات الثقافية ، وتسودها حضارة عالمية ؛ هي الحضارة الغربية .

ولعل أكثر الكتابات انتشارًا حول «عولمة الحضارة» ما كتبه «صامويل هنتنجتون» في مؤلف عنوانه : صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي[1]. وفيه يدعو المؤلف الدول غير الغربية إلى ما يسميه «التحديث المحايد» ويقصد به أن تسود حضارة الغرب المجتمعات غير الغربية ، وأن تعمم ثقافة الغرب في كل بلاد العالم ، دونما نظر إلى محتوى التحديث ودلالاته الاقتصادية. والسياسة والدينية والخلقية والاجتماعية، في إطار السياق التاريخي الموضوعي والاستشرافات المستقبلية لكل ثقافة على حدة .

ويقطع «هنتنجتون» بأن صدامًا حتميًا سوف يقع يبن الحضارتين : العربية الإسلامية والحضارة الغربية ، مؤسسًا قوله هذا على ما بين الحضارتين من «تباين» في القيم الأساسية العليا ؛ لا يمكن تصفيته إلا عن طريق الصراع والتصادم بين الحضارتين .

وقد سبق رأى «هنتنجتون» ما يمكن النظر إليه على أنه « إعلان حرب» على الحضارة الإسلامية متمثلاً في حديث أجراه مراسل بمجلة النيوزويك الأمريكية مع سياسي إيطالي ووزير خارجية سابق، كان في وقت إجراء المقابلة معه رئيسًا للمجلس الوزاري الأوربي[2] هو: «جياني ديميلكيس» ، سأل المراسل هذا السياسي الغربي : ما مبررات بقاء حلف الأطلنطي ، بعد انتهاء المواجهة بين الغرب الليبرالي والمعسكر الذي كان اشتراكيًا ؟

فأجاب : صحيح أن المواجهة مع الشيوعية لم تعد قائمة ، إلا أن ثمة مواجهة أخرى يمكن أن تحل محلها بين العالم الغربي والعالم الإسلامي .

---

(١) صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات :. إعادة صنع النظام العالمي . ترجمة طلعت الشايب ، وتقديم د. صلاح قنصوه ، القاهرة: كتاب سطور رقم ٢ ، ١٩٩٨ م .

(٢) فهمي هويدي ، مقال في الأهرام القاهرية بتاريخ ١٧ يوليو ١٩٩٠ بعنوان : من يعادى من ؟ نقل فيه عن عدد بمجلة «النيوزويك» الصادر بتاريخ ٢ يوليو ١٩٩٠م .

سأل المراسل : وكيف يمكن تجنب المواجهة المحتملة ؟

فأجاب ديميلكيس : « ينبغي أن تحل أوربا مشاكلها ليصبح النموذج الغربي أكثر جاذبية وقبولاً من جانب الآخرين في مختلف أنحاء العالم ، وإذا فشلنا في تعميم ذلك النموذج الغربي فإن العالم سيصبح مكانًا في منتهى الخطورة».

ومن خلال هذا العرض السريع للسياق العالمي الذي يتم فيه التواصل المنشود نستنتج أن تعامل الآخرين مع الفكر الغربي بعامة مواجه بدعاوى رائجة ، مفادها أن النظام العالمي الجديد أو «العولمة» الليبرالية الأمريكية في سبيلها إلى القضاء على الخصوصيات الثقافية لتعم ثقافة الحضارة الغربية ، وأن التباين حاد بين هذه الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية من وجهة نظر معظم المفكرين والسياسيين في الغرب الذين قدمنا مثالين لهما .

وفي الرد على هذه الدعاوى - تمهيدًا لإرساء الحوار الذي نتصوره منهجًا للتعامل مع الفكر الغربي التربوي المعاصر - سوف أوجز هنا وجهات النظر التى تفند دعاوى ومزاعم «العولمة» ، وتؤكد على ضرورة «الحوار» بين الثقافات بصورة تصون «الخصوصيات الثقافية» وتؤدى إلى ترسيخ نظام عالمي جديد يختلف جذريًا عن نظام «العولمة» الليبرالية التى تقودها أمريكا اليوم ، نظام يفضي إلى تحول عالمي تفيد منه الإنسانية في جميع أنحاء العالم .

وفي تكثيف شديد أقول عن العولمة:

- يرتاب أهل الثقة في شئون الاقتصاد والاجتماع بشدة في أن يتبلور قريبًا نظام اقتصادي معولم تكون فيه قوى السوق غير القومية هي المتغير الفاعل والحاسم، ويقررون أن اقتصاد العالم بعيد عن أن يكون «كوكبيًا» ، وأن كل ما حدث - حتى الآن - تركيز للتجارة والاستثمار والتدفقات المالية في ثلاثي : «أوروبا - اليابان - الولايات المتحدة الأمريكية» . وهذه السيطرة - وحدها - هي القابلة للاستمرار . ويؤكد هؤلاء المتخصصون أن التأثير السياسي للعولمة يمثل حالة مرضية معقدة، تتناقض توقعات تطورها إلى أقصى مدى، وأن الحماس الزائد لدعاة «العولمة» من المفكرين والسياسيين والإعلاميين يوشك أن يحولها إلى « أسطورة يفتتن الناس بها، وهي لا تجلب راحة ولا عزاء لمعظم

بلاد العالم»[1] .

ويكفي في هذا الصدد الإشارة إلى الاحتجاجات والمظاهرات التي نظمت ضد العولمة في سياتل، وفي واشنطن العاصمة الأمريكية، وفي دافوس بسويسرا، وأخيرًا تظاهر عشرين ألف شخص من المزارعين وأعضاء نقابات العمال والفلاحين في مدينة « ميو» الفرنسية . هذا بالإضافة إلى الإضرابات العمالية في فرنسا وبلجيكا وأسبانيا وبريطانيا ضد الخصخصة .

ـ يقال : إن «العولمة» الليبرالية المتطرفة حتمية : « اقتصادية ـ تكنولوجية» ، وأنها حدث وموقف لا تستطيع الاقتصادات القومية الوقوف أمامه . ويعجب المرء أن يقال مثل هذا القول مع فساد فرض «الحتمية» حتى في العلوم الفيزيقية ، واستقرار أن «اللاحتمية» أصبحت الآن نظرية عامة شاملة لمجمل نسق العلم الطبيعي ـ وما بالك بالعلم الاجتماعي ـ وما بال المروجين للعولمة يستحوذ عليهم الغرور، ويجعلون الفروض المحتملة يقينًا يقطعون بصحته ، ويفرضونه على الواقع الإنساني ، برغم أن كل قوانين العلم ، مهما اتصفت بالبراعة والنفاذ ليست إلا قوانين احتمالية ، أي أنها قابلة للتعديل[2].

ـ يؤكد أهل الثقة من المتخصصين زيف مقولات: « إن العالم قد صار سوقًا واحدة موحدة» وأنه « قد غدا قرية كونية» ؛ ويقررون أن التوحد الأوحد الذي حدث هو التوحد التليفزيوني الذي يربط بين من يعيشون في أفريقيا وآسيا وكاليفورنيا ، وأن ثورة الاتصالات والتقنيات تركزت في ربط بعض مدن العالم الصناعية بالعالم الخارجي ، وأن الجزء الأعظم من العالم قد تحول إلى جزر منفصلة ، وإلى عالم ينتشر فيه البؤس والفاقة ، ويكتظ بالمدن القذرة والفقيرة[3] .

ـ تمثل «العولمة» على الوجه الليبرالي الأمريكي اعتداء على الديمقراطية وعلى رخاء ورفاهية الشعوب ، والتلازم الذي

(١) انظر : بول هيرست وجراهام تومبسون ، مساءلة العولمة : الاقتصاد الدولي وإمكانات التحكم ، ترجمة إبراهيم فتحي ، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩ .

(٢) تراجع كتابات يمنى طريف الخولي التالية :

ـ العلم والاغتراب : مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى اللاحتمية . القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٩٨٧.

ـ الحرية الإنسانية والعلم : مشكلة فلسفية ، القاهرة : دار الثقافة الجديدة ، ١٩٩٠ .

(٣) هانس ـ بيتر مارتين وهارالد شومان ، فخ العولمة : الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية ، ترجمة د. عدنان عباس علي ، مراجعة وتقديم أ. د. رمزي زكي ، الكويت ، عالم المعرفة ، الكتاب رقم ٢٣٨ ، ١٩٩٨م.
والكتاب معالجة لموضوع « العولمة» من خلال رؤية عميقة وموسوعية من منظور يختلف عن المنظور الزائف الذي تطرحه وسائل الإعلام العالمية والمحلية .

يدعيه من يروجون للعولمة بين اقتصاد السوق والديمقراطية زعم زائف ؛ لأنهما ليسا متلازمين دائمًا ، والعلاقة الأقرب للحقيقة بينهما هي علاقة التعارض ؛ بدليل أن التحولات الاقتصادية والاجتماعية الحادثة الآن في مختلف بلاد العالم تواكبها ديمقراطية تحمى مصالح الأثرياء والمتفوقين اقتصاديًا، وتلحق أضرارًا جمة بالعمال ، والطبقة الوسطى؛ متمثلة في تخفيض الأجور ، وزيادة ساعات العمل ، والمعاش المبكر ، وخفض الدعم الحكومي للخدمات الأساسية ، ويحدث كل هذا بحجة «تهيئة الشعوب لمواجهة سوق المنافسة الدولية»، والصواب أن الديمقراطية الحقة تمارس في مناخ يأمن فيه الناس غوائل الفقر والمرض والبطالة، وهذا المناخ غير متحقق في كثير من دول العالم[1] .

يرى المتخصصون أن العودة إلى الاستقلالية النسبية التى كانت للدول الوطنية في فترة الستينيات وأوائل السبعينيات في القرن العشرين وَهْمٌ لا يجوز أن يقع فيه الناس ؛ وإنما تستطيع الدول الوطنية في الدول غير الصناعية أن تأخذ زمام المبادرة للوقوف في وجه «العولمة» المنفلتة ، وذلك بمثل ما يلي :

- عمل سريع ودءوب، من شأنه توجيه التنافس العالمي وجهة تخدم الجوانب الاجتماعية ، والحياة الديمقراطية، والتكافل الاجتماعي الذي ترعاه الدولة .
- إصلاح النظام الضريبي وتطوير نظم التأمينات الاجتماعية .
- إدخال إصلاحات جذرية في نظم التعليم تكفل التوسع فيه ، ورفع مستوى كفايته وجدارته في خدمة المواطنين والمجتمع في مختلف مرافق الحياة .
- ألا تتخذ في السياسة المالية والاقتصادية إجراءات تؤدى إلى هروب رءوس الأموال من داخل الدولة إلى خارجها.
- المبادرة بتخطيط وتنفيذ مشروعات قومية لحماية البيئة المحلية من التلوث ، وتنمية المصادر الطبيعية بطريقة نظيفة ومطردة[2] .

عن «الخصوصية الثقافية» :

يؤكد الخطاب الغربي الذي قدمنا أمثلة له فيما يقوله « هنتنجتون» وبعض

(١) رمزي زكي، المصدر السابق ، مقدمة المراجع ، ص ١٥ .
(٢) المرجع السابق : ص ص ١٦ ـ ١٧ .

السياسيين الغربيين شبهة تمام الانقطاع في أمل التواصل الفكري بين الغرب والعرب بعامة ، والمسلمين منهم بخاصة. وأعتقد أن نغمة هذا الخطاب ليست جديدة ؛ وإنما هي امتداد لمقولات شاعت في البيئات الغربية العلمية والسياسية ، وأنها إفرازات كريهة لروح استعمارية متعصبة ، ونتاج عفن لحركة «الاستشراق» ، القديم منها والجديد ، التي واكبت الاستعمار ، ولا تزال مطردة موصولة في تحقيق أهدافها ضد الحضارة الإسلامية ، و« الثقافة العربية الإسلامية» .

ولابد في هذا المقام أن نذكر بالتقدير كتابات معتدلة لعدد من المستشرقين ، منهم توماس أرنولد في كتابه « الدعوة إلى الإسلام» ، وزيجريد هونكه في مؤلفها الشهير : « شمس العرب تسطع على الغرب» ، وهادريان ربلاند في كتابه عن الديانة المحمدية الذي حرمت الكنيسة تداوله ؛ ونعتقد أن كتابات مثل هؤلاء المستشرقين القدامى (نسبيًا) قد أسهمت في تعريف الغربيين بحقائق الإسلام .

ونود أن نتذكر ونذكر بدوافع الاستشراق القديم ؛ سواء في ذلك الدافع الديني القائم على تشويه صورة الإسلام عمومًا ، وصورة القرآن الكريم ورسول الإسلام محمد ﷺ خصوصًا ، ودافع الاستعمار السياسي وحركة التنصير في الشرق الإسلامي (ماسينيون عمل مستشارًا لفرنسا في تخطيط سياساتها ضد المسلمين في شمال أفريقيا ، وبرنارد لويس عمل ولا يزال يعمل مستشارًا لحكومة إسرائيل في وضع وتنفيذ سياساتها ضد عرب فلسطين) هذا بالإضافة إلى الدافع الاقتصادي والتجاري فيما يخص الاستيراد من الغرب إلى المنطقة العربية ، وتصدير بعض موادها الخام إلى أوروبا وأمريكا[1] .

وأعتقد أن الخطاب الغربي المعاصر عن الإسلام ، وعن الأمة العربية ، لا يزال مروجوه يعيشون في مناخ الموجات الصليبية ، وأن الغرب إذا كان قد فشل في عمليات الاستعمار الاستيطاني لدول المنطقة ، فإنه يحاول بديلاً آخر هو «استيطان العقول» بدلاً من استيطان الأرض . ومن هنا كان حرص الغرب على تكبيل العقل العربي بقيود فكرية ،

(١) تراجع مقالة متوسطة الحجم عن «الاستشراق» في الموسوعة العربية العالمية التي تصدرها مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع في الرياض بالمملكة العربية السعودية . طبعة أولى ص ص ٦٧٦ - ٦٨٩ .

تجعله تابعًا للفكر الغربي المركزي (الأوربي والأمريكي) في السياسة والاقتصاد والتعليم والمأكل والملبس. ونجح هذا التغريب في استقطاب عدد من النخب في مجالات الحياة المختلفة.

ومن شواهد هذا النجاح حركة «الاستشراق الجديد» التي تعقد لها المؤتمرات وتنظم الندوات، وفيها اتسع مجال الاستشراق، متمثلاً في مراكز لبحوث الشرق الأوسط؛ سواء في ذلك البحوث السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، ويتم التركيز في هذه البحوث على أقاليم ودول الشرق الأوسط واحدة واحدة، بما يدعم القطرية والتجزئة. كما تتمثل جهود «الاستشراق الجديد» في استخدام مناهج «الهرمونطيقا» (أساليب التأويل والتفسير) والإبستمولوجيا (النظرية العامة للمعرفة) وأساليب الدارسة الحديثة في «الألسنيات» والبلاغة الجديدة وتطبيقاتها على النصوص العربية، بما في ذلك نصوص القرآن الكريم[1].

ويستشعر كثير من المفكرين العرب أن هدف «الاستشراق الجديد» متمثلاً في رصيد من المناهج والأساليب المستخدمة فيه: الميثولوجي، والإيديولوجي، والبنيوي وما بعد البنيوي، والحداثة، وما بعد الحداثة ـ يستشعر المفكرون العرب أنها حملة صليبية جديدة، يراد بها ومنها كشف نواقص عدة في التراث العربي الإسلامي إذا ما أخضع للمعايير والمناهج الغربية الحديثة، ويعجب المرء لهذا التعنت الفادح، والظلم القادح والفاضح لمن ينادون به: كيف يستساغ ـ عمليًّا وعقلانيًّا ـ محاكمة نصوص «مقدسة» وفقًا لمناهج فكرية ابتدعت في ثقافة مغايرة، بعد أكثر من أربعة عشرة قرنًا من تنزيل هذه النصوص؟

ويستحضر في هذا المقام سلمان رشدى «بآياته الشيطانية»، والكاتب السورى صاحب «وليمة لأعشاب البحر». وكيف يستساغ ـ علميًّا وعقليًّا ـ أن تطبق على التراث الفكري الغربي معايير استحدثت في ثقافات ولغات تختلف أصولها اختلافًا جذريًّا (الإنجليزية والفرنسية مثلاً) عن أصول اللغة العربية؟

إن الاستشراق الجديد برزت أفكاره

(١) انظر في موضوع الاستشراق الجديد ما كتبه د. مصطفى عبد الغني، في الأهرام القاهرية يوم ٣ يوليو ٢٠٠٠م عن ندوة أقيمت أخيرًا (بالأهرام الدولي).

الأساسية في الفكر الغربي ، وقد تكون هذه الأفكار ملائمة للثقافة الغربية ، ولكنها ـ بالقطع ـ ليست ملائمة للفكر العربي الإسلامي ، فهي تتحدث عن موت الإله (استغفر الله) العليم الخبير، وتتحدث عن موت مؤلف النص ، والاعتداد بالنص وحده منعزلاً عن مؤلفه ، وعن عصره ، وعن قارئ النص. ودعاة «الاستشراق الجديد» بهذا يحولون المنهج إلى مذهب يضارع اليقين الاعتقادي .

هذا بالإضافة إلى أن تطبيق مثل هذه المعايير يتناقض مع ما هو شائع في الفكر الغربي ذاته ، متصلاً بمبدأي : «النسبية اللغوية » ، و« الحتمية اللغوية» وهما من القضايا الجدلية بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي .

والسؤال الذي يجب أن يجاب عنه هو : **ماذا في الفكر الإسلامي عن الخصوصية الثقافية ؟**

ـ من الثوابت في الفكر العربي الإسلامي مبدأ «تنوع الثقافات» وهذا المبدأ لا ينفى وحدة الجنس البشري ولا وحدة النظام الكوني ، المخلوق لله سبحانه وتعالى ، وهو جلت قدرته قيوم عليه ، في النشأة ، وفي المسار وفي المصير. « وتنوع الثقافات» مفردة في منظومة لمفاهيم تضم في آن واحد «وحدانية الخالق المعبود» ، فاطر السماوات والأرض وما بينهما ، و«عبودية المخلوقات جميعًا» للخالق العظيم، و«استخلاف الإنسان» لحمل أمانة عمران الكون ، وانفراده بأنه أكرم مخلوقات الله ، ومن ثم فليست هناك قيمة مادية تعلو قيمة هذا الإنسان ، أو من أجلها تهدر قيمته .

ـ أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الكون متنوعًا : **﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾** (البقرة : ١٦٤) . و«تنوع الثقافات» آية من آيات الله ، ونعمة من نعمه ، ورحمة من رحماته **﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾** (الروم

(١) سيد قطب ، خصائص التصور الإسلامي .القاهرة : دار الشروق . ط الحادية عشرة . ص ٧ .

:٢٢) ويؤكد التنزيل الحكيم أهمية «التنوع البشري» في توازن الحياة الاجتماعية ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (الشورى :٨) والمسلمون مدعوون بشدة إلى استيعاب حقيقة «التنوع البشري» أكمل استيعاب ، وإلى تجنب الصراعات والمنازعات فيما يخص العقيدة ، فلكل أمة شرعة ومنهاج، والتنوع البشري واقع لا يمكن تجاهله سواء في التصور الاعتقادي ، أو في العبادات ، أو في الإنجازات البشرية ، أي في الحضارات . وفي القرآن الكريم آيات كثيرة تشهد لهذا التنوع :

﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة : ٤٨) .

﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الحج : ٦٧) .

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس : ٩٩) .

ـ والغاية العليا «للتنوع البشري» ـ وفقًا للتصور الإسلامي ـ هي أن يتعاون «النوع البشري» على الإعمار ؛ أداء للأمانة التى حملها الإنسان ، ومن أجلها كرمه خالقه ، وسخر له ما في الطبيعة من مكنونات . ويبدأ التواصل بين النوع البشري بالتعارف ، والتعارف مناقض للتناكر والتصادم الذي يدعو إليه بعض مفكرى الغرب ، والتعارف يبدأ بالتقابل أو المقابلة ، وهما لا يعنيان تقبل أو قبول كل ما تقابله أو من تقابله ، وسنعود إلى هذا المعنى في موضع تال في هذه الدراسة .

ـ والإسلام يدعو دائمًا إلى «التأليف» لا إلى التفريق بين البشر ، ويذكر الناس بنعمة التأليف والاعتصام بحبل الله ، الذي كان الركيزة للحضارة الإسلامية ، وسبيلاً إلى التآخي بين من كانوا أعداء قبل دخولهم في الإسلام ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ (آل عمران: ١٠٣) .

هذا ، والإسلام ينفى العنف والإكراه ، وينهى عن التعصب والاحتزاب مع ذوى الديانات الأخرى

الذين لم يبادئوا بحرب المسلمين . وفي آيات الذكر الحكيم نصوص قاطعة تدعو إلى احترام عقائد الآخرين ، واستيعاب حق الأفراد والأمم في اختيار عقيدتهم ، ومجادلتهم بالحسنى وبالموعظة الحسنة .

﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة : ٢٥٦) .

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس : ٩٩) .

﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت : ٤٦).

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ (النحل : ١٢٥).

وفي مقام الحديث عن «الخصوصية الثقافية» لابد من لفت الانتباه إلى سوء استخدام هذا المصطلح في الدول النامية؛ ففي « المؤتمر الأوروبي الإفريقي» الذي عقد في القاهرة في أبريل ٢٠٠٠م تحدث بعض ممثلي الدول الأفريقية عن « الخصوصية الثقافية» في دول أفريقيا ، وكأنها «حصانة» تخول للسلطات الحاكمة في بعض الدول إهدار حقوق المواطنين في حرية التعبير ، وحقهم في نصيب عادل من الناتج الإجمالي للدولة، وفي تنصيب مؤسسات حكومية وأهلية تتصف في إجراءاتها وفي التعامل مع المواطنين بالديمقراطية ، وتحفظ للمواطنين كرامتهم ، وتخول لهم المشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات ذات الصلة بالأوضاع الاقتصادية والسياسة والثقافية والتعليمية ، ومحاربة الفساد ، ومقاومة مظاهر الاستبداد والاستغلال والقهر التي تعاني منها الدول النامية، واستخدام (الخصوصية الثقافية) حجة لمثل الانحرافات التي أشرنا إليها منكر منهى عنه في شرعة الإسلام فالله يقول: ﴿يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران : ٧١) .

جذور التباين بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي :

إن جذور التباين بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي هي اختلافات راسخة وعميقة في « الإطار الفكري العام» أو « الصيغة الذهنية» التي تحكم تصور أهل كل ثقافة للكون ؛ ولخالق الكون، وللإنسان ودوره في الحياة ، ولغايات الحياة ذاتها ، وللمعرفة والعلم

والعقل . وهذه «الصيغة» هي ما يعبر عنه في الفكر الغربي بمصطلح Parad-igm . وأوثر ترجمتها إلى « الصيغة» استنادًا إلى أن من معاني اللفظة في اللغة الإنجليزية «الصيغة اللغوية» أو « الجذر اللغوي» الذي تشتق منه كلمات أخرى. ويترجم المصطلح في بعض الكتابات بأنه «الاتجاه» أو النموذج الأساسي ، أو النموذج الإرشادي، ولا أزكى هذه الترجمة ؛ لأنها تسوى بين مصطلح Paradigm ومصطلح «نموذج» Model والفرق بينهما - فيما أرى - كبير.

أقول: إن التباين بين الفكرين : الغربي والإسلامي مرده إلى اختلاف في التصور «الاعتقادي» الذي يواكبه تصور« اجتماعي - معرفي» يفرز اختلافات في « الرؤية الذهنية» لمفاهيم كلية ، أنتقى منها ما يلي :

مفهوم «العالم»

من ثوابت الفكر الإسلامي أن «العالم» عالمان : عالم «الغيب» المتصل بذات الله وصفاته ، وبالحياة الآخرة والملائكة والجن. وعالم « الشهادة» ويدخل فيه كل ما في الأرض وفي الكون من ذوات وأشياء وظواهر وأحداث وعلاقات تجرى وفقًا لسنن الله في الكون .

ومصدر العلم بعالم الغيب في التصور الإسلامي هو الله ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَ يَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ ﴾ (الأنعام :٥٩) والمعارف المتصلة بعالم الغيب مصدرها هو «الوحي»، والإيمان بالغيب ضرورة في الاعتقاد الإسلامي ، وإنكاره يخرج المرء من زمرة المؤمنين . وعالم الشهادة ماثل في كتاب الكون المفتوح ، الذي هيأ الله الإنسان لقراءته وتدبره بالبحث والدراسة ، والتجريب ، وتسخير ما فيه لعمران الأرض ، وفقًا لما شرع الله .

والفكر الغربي يتناقض تناقضًا حادًّا مع ما يتصوره الفكر الإسلامي عن العالم؛ إذ تحكمه بوجه عام «الفلسفة الطبيعية» التى يؤمن أنصارها بالعالم «المشهود» وحده ، ولا شيء قبله ولا شيء بعده ، وما عدا العالم المشهود خرافة «ميتافيزيقية»، وهذا يعنى رفض الوحي السماوى بصورة مطلقة ، ورفض فكرة «النبوة» والمعجزات ، وقصر المعارف على ما هو حسي ، أو ما يمكن أن يشاهد . وللمعرفة منهج مفضل في الفكر الغربي هو «المنهج

التجريبي» .

مفهوم «الإنسان»

يؤكد الفكر الإسلامي في رؤيته للإنسان ، أنه أكرم مخلوقات الله ، وتميزه على ما عداه من المخلوقات راجع إلى ما فطره الله عليه من قابليات هيأت له قدرات في إدراك المؤثرات الكونية والاجتماعية ،والانفعال بها ، والاستجابة لها بكل ما ركب فيه من طاقات عقلية مثل التفكير ، والتأمل ، والتذكر ، والتدبر ، والتوقع ، واستشراف المستقبل ، والاختيار .

والإنسان ـ في الفكر الإسلامي ـ خليفة الله في عمارة الأرض بما أقدره الله عليه ، في الكشف عن أسرار الخالق في الكون ، وفي الأنفس ، وبقدرته على اختزان المعارف ، و استدعائها ، وتوليد معارف جديدة يوظفها في نشاط متجدد ، وابتكارات تؤدى إلى تنمية الحياة وترقيتها .

ويعترف الإسلام بالحرية الإنسانية ، وبالاختيار الإنساني ، دون حتم أو إطلاق ، فالفرد حر ، بحيث لا تنفى حريته حرية الآخرين ، والجماعة حرة بصورة لا تهدر حرية الفرد ، وأفراد النوع الإنساني متساوون في عبوديتهم لله ، ومتساوون في حقوقهم وواجباتهم، وليس في الإسلام خطيئة موروثة ، ويقرر الإسلام مسئولية الفرد ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ (الإسراء : ١٣) ﴿وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الأنعام : ١٦٤) كما يقرر المسئولية الاجتماعية ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد :١١) والتبادل الفكري بين الثقافات غايته «التعارف» والتعارف أولى خطوات التعاون والتكامل في أداء أمانة الاستخلاف عن الله في التعمير والإنشاء . والتبادل الثقافي مشروط بألا يكون فيه ما يناقض عقيدة الإسلام وشريعته ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ﴾ البقرة:١٠٩).

وينظر في الفكر الغربي إلى الإنسان على أنه مفردة من مفردات «الطبيعة» وتؤكد «الوضعية المنطقية» والمدرسة السلوكية في علم النفس على أن «العلم الاجتماعي» الإنساني لا يختلف في طبيعته ولا في منهجيته عن « العلم الطبيعي» بمعنى أن البحث في العلم الاجتماعي يجب أن يجرى معزولاً عن

السياقات الاجتماعية، ومفرغًا من القيم الدينية والخلقية أو الاتجاهات الفكرية والنفسية لدى الباحث، « والصرامة العلمية» والموضوعية الكاملة مطلوبتان في « البحث الاجتماعي» مثلما هما مطلوبتان في البحث الطبيعى ؛ حتى يتأتي للعلم الاجتماعي أن يصل إلى قوانين ونظريات ـ تضاهي قوانين العلوم الطبيعية والحيوية ـ من شأنها أن تؤدى إلى التفسير «الموضوعي» للعلاقات والديناميات الاجتماعية وإلى «التنبؤ» بسلوك الأفراد والجماعات ، وأخيرًا «ضبط السلوك والتحكم فيه» .

مفهوما «العلم» والمعرفة

يصدق على مفهوم «العلم» في الإسلام أنه مفهوم شامل ، فهو يعني كل معرفة منظمة يصل إليها الفكر الإنساني ، من خلال : الوحي الإلهي ، والإلهام ، أو النظر والتأمل الذاتي ، والملاحظة والتجريب ، والتعامل الفعلي مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية .

والمزية التى تنفرد بها «الحضارة الإسلامية» عما سبقها وما تلاها من حضارات هي أنها قد انبثقت من نصوص القرآن الكريم واعتمدت عليه ، وجاءت السنة النبوية المشرفة شارحة لنصوص القرآن الكريم. وقد كثفت السيدة عائشة رضى الله عنها تعبيرها عن أثر القرآن في بناء الحضارة الإسلامية حين سئلت عن خلق رسول الله ﷺ فأجابت : كان خلقه القرآن. وقد حدد القرآن الكريم إطار المعرفة الإنسانية بأنها النظر العلمي الدءوب إلى آيات الله ـ عز وجل ـ في الآفاق وفي الأنفس، وهو إطار شامل وواسع وعميق ، يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا ، أو علوم النقل وعلوم العقل التى تستوعب كل ما أنتجه وينتجه الفكر الإنساني من العلوم والآداب والفنون التى تتسق مع فلسفة الدين الإسلامي ، وروح الحضارة الإسلامية التى وصفها «ابن خلدون» بأنها حضارة عمران .

ودوائر المعرفة ـ في الفكر الإسلامي ـ رحبة واسعة ، تستوعب علوم الكون والحياة ، وتستوعب علوم الدين واللغة والاجتماع البشري ، وهذا ما تؤكده الآية الكريمة ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (سورة الأعراف :١٨٥) وإنتاج المعارف في هذه المجالات الواسعة والممتدة والعميقة والمتجددة ـ لا يتم إلا بالمعاناة وبذلك الجهد ، وتنوع المنهج ،

والصبر على ما يلاقيه العلماء في سبيل تحصيل المعارف وتوليدها وشكر المنعم على ما يتم إنجازه منها. وصدق الله العظيم القائل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ ءَايَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ﴾ (لقمان : ٣١) .

هذا ويمكن القول ـ دون مخاطرة كبيرة ـ أن الفكر الغربي استنادًا إلى الصيغة الكلية السائدة فيه يمايز بين المعارف ، ويميز بعضها عن بعض . ومناط التأكيد في الفكر الغربي على العلوم الطبيعية والحيوية ولا اعتراض لنا على هذا التأكيد؛ إذ إن هذه العلوم تتصل أوثق اتصال بحياة الإنسان ، والإنجازات فيها كما يقول الشيخ محمد الغزالي ـ يرحمه الله ـ : أولى من معرفة فروع شتى في فقه العبادات والمعاملات؛ لأنها الأصل ، ورعاية الأصل أرجح من رعاية الفروع[1] .

ولعل ما يلفت الانتباه في الفكر الغربي بالنسبة لمفهومي : العلم والمعرفة هو التصنيف الغربي الشائع للمعارف ، وحصرها ـ في الأعم والأغلب ـ في صنفين أساسيين، هما : معرفة الماهيات "know what's" ومعرفة الكيفيات أو التقنيات "know how" وإهمال صنف ثالث يتحكم ـ أو ينبغي أن يتحكم ـ في توليد المعارف وفي توظيفها ، وهو مجال واسع تدخل فيه المعتقدات الدينية والقيم الخلقية والمعارف النقلية والعقلية التى تضبط توليد وتوظيف المعارف المولدة في مجالي: الماهيات والتقنيات، وهو مجال وردت إشارة ذكية إليه فيما كتب أحد فلاسفة الغرب عام ١٩٧٥[2] .

وقد أدى إهمال الفكر الغربي الواضح لهذا المجال الذي يعبر عنه على أنه مجال معرفي يتصل بتحديد غايات العلم وتعيين مسارته"know where to" أدى هذا الإهمال إلى أن يشيع في الفكر الغربي أن الطريقة الوحيدة لتوليد معارف صادقة يعتمد عليها هي «التجريب والتحليل» وهذا -فيما أرى- افتراض خاطئ تؤكد خطأه دراسات كثيرة ، أجريت في الغرب حول طرق المعرفة ، وأثبتت أن لتوليد المعارف طرقًا شتى حددتها في أنها : أساليب روحية Spiritual وإلهامية Intu-itive وعملية Practical

(١) محمد الغزالي ، دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين . القاهرة : دار الشروق ، ١٩٩٧ م ص ١٥١ .

2 - Jantasch, E. Design for Evaluation . New York: George Braziller, 1975. P. 7.

وجمالية Aesthetic[1] .

مفهوم العقل :

ومن أبرز المعالم الفارقة بين التصور الإسلامي والفكر الغربي المعاصر مفهوم «العقل» ؛ فالفكر الغربي يعزل الدين عن الدولة ، وينفى عالم الغيب ، ويحيله إلى التفكير الخرافي أو الأسطوري ، ولا يؤمن كثير من مفكري الغرب بالوحي، ولا بإعمال النصوص القرآنية المحكمة في أمور تخص الشئون الدنيوية ، ويرون أنه لا سيادة على العقل إلا للعقل ، وأن المعارف المستقاه من النصوص الدينية يجب أن تبقى محصورة في العبادات والطقوس الدينية، وأن الباحث العلمي يجب ألا يسقط أيًا من معتقداته ، أو القيم والمبادئ التى يؤمن بها على موضوع بحثه ، أو أن يتأثر بأي منها في منهجية البحث ؛ فالموضوعية «الصارمة» في البحث العلمي مطلب أساسي في البحث . وأفضل البحوث هي تلك التى تستخدم فيها المعادلات الرياضية البحتة. ويسوى الفكر الغربي في «منهجية» البحث بين الموضوعات الجيولوجية والموضوعات النفسية والاجتماعية ، والموضوعات الاقتصادية، بحجة أن منهج البحث العلمي واحد ، وأن تعريف «العلم» مؤسس على منهجه ، وليس على الموضوع الذي يتناوله الباحث بذلك المنهج ؛ إذ إن الموضوعات تتعدد وتتنوع أما منهج البحث العلمي فواحد من حيث المبادئ العلمية ، فلا فرق بين أن يكون موضوع البحث العلمي سرعة الضوء وقوانين انعكاس الأشعة أو انكسارها ، وبين أن يكون موضوع البحث هو تذكر الإنسان ، أو الفوارق الطبيعية في المجتمع[٢] .

والتصور الإسلامي يمجد العقل ، ويرى أن إعماله في شئون الدين وشئون الدنيا على سواء فرض عين «ويتفق أهل الملة الإسلامية - إلا قليلاً ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل»[٣] .

والقرآن الكريم - معجزة الإسلام - حجة عقلية ، وكثيرة تلك الآيات التى وردت فيه تحض على إعمال العقل ،

1- Eisner, E. (editor) Learning and teaching: The Ways of Knowing. Chicago : The University of Chicago Press, NEES 1985 Yearbook, Part II.

(٢) زكي نجيب محمود ، مقال في صحيفة الأهرام القاهرية بعنوان «لك الله يا علوم الإنسان » عدد يوم ٢٢ / ١٢ / ١٩٨٦م .
كان أستاذنا الدكتور زكي - رحمه الله - أصدق من عبر عن فلسفة «الوضعية المنطقية» ومقتضياتها في البحث العلمي ، ومحور هذه المقتضيات هو أن للبحث منهجًا واحدًا ، مهما اختلفت طبيعة الموضوعات التى تبحث ، وهي تسوية - فيما أرى - ظالمة ؛ لأنها تسوى بين البشر والحجر والضوء .

(٣) محمد عمارة (دراسة وتحقيق) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، الجزء الثالث ص ٢٨٢ - ٢٨٣ ، طبعة بيروت ، ١٩٧٢ .

وتدعو إلى التفكير والتدبر والنظر في آفاق الطبيعة وفي أنفس البشر ـ فرادى ومجتمعين .

والعقل هو أثمن ما وهبه الله لعباده وفطرهم عليه، ولكنه لا يولد تامًا ناضجًا وإنما يتم وينضج بوسائل شتى ، تقوم عليها قوى تربوية مختلفة : التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة ، ومؤسسات التعليم ، والإعلام ، وقادة المجتمع في مستوياتهم المختلفة .

ونظرًا لتوزع جهود تنمية العقل بين هذه المؤسسات كان ضروريًا أن تكون هناك مرجعية نهائية ، يحتكم إليها الناس إذا اختلفوا ، بعد إعمال عقولهم في أمور دنياهم ودينهم ، والمرجع النهائي في شئون الدين والدنيا هو رأى الأمة ، أى رأي «العقل الجمعي» لأهل المعرفة والثقة في المجال المختلف . وهكذا يتضح أن الإسلام لا ينفى العقل ، بل يمجده ويدعو إلى إنمائه ، ويؤاخي بينه وبين النقل في «وسطية» رشيدة وعاقلة.

وقصور العقل البشرى أمر يشهد له التقدم العلمي والتقني عبر العصور ، فما ارتأته عقول البشر من العلماء في القرن الثامن عشر الميلادي ـ مثلاً ـ قد أبطلته عقول العلماء في القرن العشرين؛ حتى ليبدو أن ما كان ينظر إليه في الماضي على أنه «نظرية علمية» استحال إلى ما يشبه الأساطير والخرافات بمضى الوقت، وبتعاون العقل البشري الجمعي في المجالات المختلفة التى دعا الإسلام إلى متابعة النظر فيها وتسخيرها أفضل تسخير ممكن للعمران البشري ، الذي استخلف الإنسان في تأسيسه وتطويره بما يلائم احتياجات الناس ومعطيات الإنجازات العلمية والتقنية في الحضارة الإنسانية .

الحوار : السبيل الأوحد للتعامل

أحسب أني لا أبالغ إن قلت إن الحوار هو السبيل الأوحد للتعامل بين الثقافات والجماعات والأفراد . وأعتقد أن الخبرة الإنسانية المشتركة ـ حتى اليوم ـ ترفض العنف والتحارب والتصادم والصراع . وترى أن الدعوة إلى أي من بدائل الحوار لا تعنى في التحليل النهائي إلا تدمير الذات ، وإبادة الجماعات وتخلف المجتمعات . وأنها دعوة «جاهلية» تحط من قدر الداعين إليها ، وتسيء إلى حاضر البشر ومستقبلهم، وخاصة في عصر تقدمت فيه وسائل التواصل بين الناس بصورة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الإنسانية .

فلنسلم بأن الحوار بين البشر منجاة من شرور كثيرة لا تحتملها الإنسانية، ولنتساءل ما كنه هذا الحوار الذي نقترح أن يقوم بين الفكر التربوي الغربي والفكر التربوي في الدول العربية الإسلامية ؟ وما الشروط والملابسات التي تكفل إنجاح مثل هذا الحوار المنشود؟ فلننظر في المعنى اللغوي أولاً .

حار يحور حورًا : رجع ، وفي القرآن ﴿ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ﴾ (الانشقاق :١٤) ، والحوار أو المحاورة يعنيان تبادل الكلام بين طرفين في أمر يهمهما ، وفيه معنى الجدل ، ففي القرآن الكريم ﴿فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ﴾ (الكهف :٣٤) والتحاور «يعني أن يراجع فرد أو جماعة كلام فرد آخر أو جماعة أخرى . وفي القرآن الكريم ﴿وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا﴾ (المجادلة : ١) .

«والمحور» : العود من حديد أو غيره تدور عليه البكرة، و«المحور» في الهندسة: الخط المستقيم الواصل بين قطبي الكرة، وجمعه «محاور» وهي المراكز الأساسية التي يدار حولها. ويقال : قلقت محاوره : اضطربت أموره[1] .

ويستفاد من هذه المراجعة اللغوية أن الحوار يتصل بكليات الأمور ومحاورها ومراكزها ، وأنه أداة للوصل بين طرفين أو قطبين ، وأنه وسيلة لتجنب القلق والاضطراب في أمور تهم حياة البشر . تلك هي الدلالة المعجمية للفظ «الحوار» وهي وحدها غير كافية، ويجب أن تستكمل بدلالة «السياق» .

والسياق يعني أن ينظر في الحوار دائمًا إلى تأثير الأزمنة والأمكنة والأحوال العامة التي تكتنف الحوار ، لما لها من آثار إيجابية وسلبية في مسيرة الحوار وفي العائد منه .

والحديث الذي أسلفناه ـ حتى الآن ـ في هذه الدراسة أريد به الإحاطة قدر الطاقة بالمعالم الأساسية في سياق الحوار المنشود بين الفكر التربوي الغربي المعاصر وبين التربويين العرب .

ورغبة في تجنب التكرار فإني أرى هنا أن الحوار المنشود يراد له أن يتم بين عقلين جمعيين : عقل عربي مسلم ، وعقل غربي . والوصال العقلي بين فردين أو جماعتين يعني أن يفقه كل طرف في الحوار كنه الخطاب السائد عنه

(١) يراجع : المعجم الوسيط ، إصدار مجمع اللغة العربية في القاهرة .

في عقل الطرف الآخر ؛ أي أن الطرفين المتحاورين لا يقدمان على الحوار، وعقل كل منهما صفحة بيضاء فارغة من تصور للآخر ، ولكن الحوار دائمًا يجرى متلبسًا بصورة ذهنية مستقرة في عقل كل طرف عن الطرف الآخر. وهذه الصورة الذهنية ذات أثر كبير على الحوار . فما هو الخطاب السائد عن العرب والمسلمين في الفكر الغربي؟

قد لا نجاوز الحقيقة كثيرًا إن قلنا: إن المقولات الغربية الشائعة عن العرب في الفكر الغربي تمثل «التيار الرئيسي» في هذا الفكر ، وللتيار الرئيسي جانبان يوازيانه في المسيرة ويختلفان عنه في شدة المقولات وحدتها ؛ فثمة جانب يتصور العرب في أوضاع أفضل مما يشيعه «التيار الرئيسي»، وهناك جانب آخر يرى أن صورة العرب أسوأ كثيرًا مما يتصور «التيار الرئيسي» في الفكر الغربي بعامة .

وفي ضوء هذا التحديد أقول : إن الشائع في البيئات الغربية عن العرب سواء في ذلك المؤسسات العلمية والسياسية تمثله مقولات على النحو التالي[1] :

- إن العرب بسبب ارتباطهم بالإسلام لا يتقبلون ما يتحدث عنه الفكر الغربي وتشير إليه كلمات مثل الحرية ، والديمقراطية ، وتعدد الآراء ، وتنوع الرؤى ؛ ولذا فإن محاولات التحديث والتقدم في البيئة العربية سوف تفشل تمامًا .

- إن الثقافة العربية تمثل نسقًا مغلقًا، وإن أبناءها عاجزون عقليًا ونفسيًا عن استيعاب الآخر فكرًا أو ثقافة أو حضارة.

- إن العرب إن أرادوا نهوضًا وتقدمًا فإن عليهم أن يسلكوا ذات المنهج الذي سلكه ويسلكه الغرب منذ عصر النهضة، بمعنى أن يتخلوا عن القيم الدينية المعوقة للتنوير والتقدم الحضارى -بالمفهوم الغربي- وأن يتبنوا القيم التى آتت ثمارًا جنية في ثورات الغرب : الثورة العقلية والثورة الصناعية والثورة العلمية والتقنية التى تتجلى للناظرين في كل مرافق الحياة .

وسبيل العرب إلى هذا أن يكونوا تابعين للغرب باختيارهم ، فهذا أفضل

---

(١) يراجع في شأن هذه الصورة الذهنية :
طه جابر العلواني «التعددية : أصول ومراجعات بين الاستتباع والإبداع» منبر الحوار، مجلة تصدرها دار الكوثر في بيروت، المجلد التاسع، العددان ٣٢ - ٣٣ ربيع وصيف ١٩٩٤ .

من أن يقهروا على تبيعتهم للغرب ، ومن أجل هذه الغايات الغربية كان التنادي بالعولمة وضرورة اللحاق بالدول المتقدمة في كافة جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والتعليمية .

وإحقاقًا للحق يجب أن نقرر هنا أن هذا الخطاب «الاستتباعي» لا يقتصر على مفكري الغرب ؛ وأن مقولاته الرئيسية قالها مفكرون عرب ، ولا يزال بعض المفكرين يرددها في الصحافة اليومية والأسبوعية ، وفي الندوات والمؤتمرات . وأصحاب هذه المقولات من المفكرين العرب لا يمثلون «التيار السائد» في الفكر العربي الإسلامي ، وإنما يمثلون «صفوة» بعض النخب الثقافية في بعض الدول العربية من العلمانيين والماركسيين ، ممن ابتلوا بالتغرب والتبعية الفكرية للغرب الرأسمالي الليبرالي أو الغرب الذي كان «اشتراكيًا» أو ماركسيًا .

هذا والخطاب السائد في البيئات العربية عن الفكر الغربي تمثله مقولات مثل مايلي :

- التيار السائد في الفكر الغربي تيار متعصب ، وكاره للإسلام والمسلمين. وشواهد هذه الكراهية ماثلة تاريخيًا في موجات الحروب الصليبية، وفي الاستعمار الغربي للدول العربية بكل ما صاحبه من استعمار سياسي واقتصادي وثقافي . وحين فشل الغرب في الاستعمار الاستيطاني لجأ إلى غزو عقول العرب ثقافيًا، واستخدم في هذا كل الحيل ، واصطفى حكومات عربية تيسر له كل مظاهر الهيمنة والاستعلاء على شعوبها.

- إن العلاقات القائمة بين الدول العربية والدول الغربية ، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية ، تتسم بأنها تتم لمصالح الدول الغربية التى تعلى دائمًا القيم المادية على القيم الروحية ، وتهدر كرامة الشعوب الأخرى في سبيل رخاء الحياة في الدول الغربية .

- وأقرب الشواهد الراهنة «التحيز» الفاضح الذي تمارسه الولايات المتحدة ضد العرب في مناصرة إسرائيل ضد الحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني ، والحصار القاتل الذي يمثل إبادة جماعية للشعب العراقي ، والحصار الذي ظل مفروضًا على ليبيا لسنوات طويلة ، والحصار المفروض على السودان ، ومساعدة إسرائيل بصورة مباشرة في التسليح المتميز ؛ لتظل متفوقة دائمًا على

الدول العربية جميعها .

- سعت الدول الغربية بوسائل شتى إلى تعميق تجزئة الدول العربية ، وتشجيع النزاعات القطرية لدى الحكام والمثقفين العرب ، وإثارة النزعات الطائفية والعرقية والدينية لدى الأقليات في الدول العربية .

- مساندة الأنظمة الحاكمة المستبدة بشعوبها في الدول العربية ، وتناسي الديمقراطية وحقوق الإنسان في الدول العربية ، واصطناع معايير مزدوجة في القضايا الإقليمية والعربية ، يكفل للولايات المتحدة بخاصة ، والدول الغربية بعامة، إحكام قبضتها على الدول العربية سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا.

- إن التفوق العلمي والتقني الراهن في الغرب قد مكنه عن طريق وسائل الإعلام العالمية والمحلية أن يزرع في نفوس العرب مشاعر الإحساس بالدونية والانبهار بإنجازات الغرب ، والافتتان بحضارته .

وأحسب أن مقولات هذين «الخطابين» سوف تكون ماثلة بصورة مكثفة أو مخففة، حين يلقى الفكر العربي الفكر الغربي ، في مجالات التربية والتعليم. وعلى كل طرف من طرفي الحوار أن ينقد بطريقة ذاتية وطواعية الصورة الذهنية التى ترسبت ورسخت في عقول أبنائه ووجداناتهم عن الطرف الآخر ؛ وهذا يعنى أن يلتزم ممثلو الطرفين بشروط محددة للحوار.

شروط لنجاح الحوار

١- أن يستقر في عقول ووجدانات ممثلي الطرفين أن فكرة «الاستئصال الثقافي» أو «الاستبدال الثقافي» ، بمعنى أن يتخلى أبناء ثقافة ما عن انتمائهم إلى ثقافتهم وأن يدخلوا مكرهين في ثقافة أخرى «عمل غير أخلاقي» ، ولا يقل في بشاعته وسذاجته أيضًا عن الهيمنة العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية ، ومماثل لكل ذي بصر وبصيرة حالة الدول الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وحالة البوسنة والهرسك وكوسوفا في أوروبا.

٢- أن يعلن الطرفان عن أن الغاية من الحوار هي التبادل والتشاور من أجل التعارف الذي يعقبه تآخ إنساني و«تكافل» مهنى في أمور التربية ، وهذا هو قلب عملية التنمية المنشودة في كل أنحاء العالم .

٣- تعميق الإيمان بأن «التنوع الثقافي» و«التغاير الحضاري» مصدر

غنى من مصادر الحضارة الإنسانية ، وأن الحضارة الغربية في مرحلة من مراحل تطورها قد ازدهرت وأثمرت بفضل ما نقلته عن الحضارة العربية التى نشأت في الأندلس ..وكانت الحضارة العربية قد استوعبت ما سبقها من حضارات : اليونانية والرومانية والفارسية ، فصهرتها في بوتقة إسلامية استفاد منها الغرب في عصر نهضته ، على نحو يشهد به المعتدلون من مفكرى الغرب .

٤- أن يؤمن ممثلو الطرفين أن حوارهما - في جوهره - ليس حوارًا سياسيًّا أو اقتصاديًّا وإنما هو حوار مهني، والحوار المهني شأنه شأن العمل المهني - هدفه الجوهرى هو خدمة البشر، ورفع مستواهم ، وزيادة فاعليتهم العقلية، وتعضيد كفايتهم الاجتماعية؛ ليكونوا أكثر قدرة على إعمار الكون، وأعظم أثرًا في تحقيق سعادة الإنسانية، وفي عبارة أخرى أقول : إن المهنى في عمله وفي حواره يجب أن يتخلص من أي ضغط تمليه عليه في خدمته للناس قوة سياسية أو إدارية أو اقتصادية أو عسكرية ، محلية كانت أو إقليمية أو دولية ، كما يجب أن يتجنب الأهواء والشهوات العرقية والدينية والجنسية والطبقية والاجتماعية .

٥- ومن شروط الحوار المنتج أن يفقه ممثلو كل طرف فيه حقيقة «الخطاب السائد» في ثقافته هو عن ثقافة الآخر الذي يحاوره ، وأن ينقده نقدًا ذاتيًّا موضوعيًّا ؛ ليتبين أوجه الصواب ، ومواطن الخطأ في هذا الخطاب ، وأعتقد أن مثل هذا النقد سوف يسفر عن كثير من الجوامع المشتركة بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي ، وسوف يتأكد التربويون الغربيون أن ما يُشاع عن الثقافة العربية في أذهان الغربيين ، من أنها ثقافة عدوانية يتسم أبناؤها بالعنف والجمود أو التصلب ظلم فادح وجهل فاضح . وفي ضوء مثل هذه الشروط يتوقع أن يجرى الحوار المنشود في جو يتسم بالندية والحرية ، وينأى عن الاستعلاء ، أو الشعور بالنقص ، أو الافتتان بإنجازات سطحية مؤقتة في أي من الجانبين : عالم الغرب والعالم الإسلامي العربي .

وأنتقل الآن إلى بيان الكيانات التى تقوم بهذا الحوار ، والصور التي يمكن أن تحقق غاياته .

كيانات الحوار وصوره:

أحسب أن التحاور بين الفكر التربوي الغربي المعاصر والفكر العربي الإسلامي يجب أن ينهض به المؤهلون لهذا الحوار علميًّا ومهنيًّا، وأعني بذلك أن يستشعر التربويون في الفكرين العربي والغربي أنهم ينتمون إلى «مهنة» تتوزع نشاطاتها في الثقافات المختلفة ، ولكنها توشك أن تكون ثقافة خاصة ، لها معايير عامة محددة ، تتمثل في نشاطات كلية يتم التركيز عليها، وإن اختلفت أساليب الأداء فيها من ثقافة إلى أخرى، ولاستيعاب هذه الثقافة وسائل مختلفة أبرزها ما يلي :

١ـ الابتعاث للدراسة وللتأهيل العلمي رفيع المستوى يتطلب أن يكون المشارك فيه من كل طرف من أطراف الحوار فقيهًا تربويًّا ، عليمًا بغايات التربية ونظرياتها وممارساتها ، وليس لدينا مقياس محدد لهذا الفقه يمكن الاعتماد عليه سوى المؤهل التربوي ، وحده الأدنى في كل طرف من أطراف الحوار هو «درجة الدكتوراه» التي يتم الحصول عليها بالابتعاث الطويل إلى الجامعات العربية والغربية، وهذا المعيار يستبعد الممارسات الأرستقراطية بالبهلوانية غير المجدية ـ في نظري ـ وهي: ابتعاث عدد من المدرسين العرب إلى بعض دول أوروبا وإلى الولايات المتحدة الأمريكية ؛ للاطلاع على التقدم التربوي في تلك الدول لمدة ثلاثة أو ستة أشهر . مثل هذه الممارسة ـ فيما أرى ـ مدعاة للإحباط ، ومثيرة لليأس ودعوة للافتتان بالآخر ، فكيف يتصور أن يستفيد معلم أو مدير مدرسة من مثل هذا الابتعاث ، وهو بالتأكيد غريب عن الثقافة الغربية ، وغير مجيد للغة البلد الذي يبتعث إليه، وما يتناقله المعنيون بأمر تدريب المعلمين عن هذه الممارسة من أحداث وحكايات يخجل منها كل تربوي عربي ويجب العدول عنها بصفة نهائية.

ولست أريد أن أفرض تصوري للابتعاث إلى الدول الغربية وقد مارسته لمدة خمس سنوات إلى الولايات المتحدة، ولكنني أقول إن الحد الأدنى للابتعاث الهادف إلى معرفة نظم التعليم في الدول الغربية يحتاج في الأقل إلى ثلاث سنوات لمن يجيد لغة البلد الذي يبتعث إليه .

٢ - توثيق العرى بين الجمعيات المهنية العربية والغربية :

في دول الغرب جمعيات مهنية ذات

شأن عظيم في تبادل الحوار المهني بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي ، وواجب أن تنفر طائفة من التربويين العرب لاكتساب العضوية العاملة في هذه الجمعيات ، والمشاركة في أعمالها وأزكي في هذا الصدد المؤسسات التي يتضمنها الملحق الأول في هذه الدراسة.

ويتمثل التبادل في حضور المؤتمرات والندوات والحصول على الدوريات الشهرية ، وربع السنوية والكتب التي تصدر في مجلدات خاصة سنوية عن هذه الجمعيات .

٣ ـ الترجمة :

في بعض البلاد العربية مشروعات قومية للترجمة من لغات أجنبية، وقد دلني اطلاعي على الكتب المترجمة في نطاق هذا المشروع في جمهورية مصر العربية (المجلس الأعلى للثقافة) خلوه من ترجمة بعض الكتب في الفكر التربوي الغربي إلى اللغة العربية ، وأحسب أن مشروع ترجمة « الألف كتاب » الذي اضطلعت به إدارة الثقافة في وزارة التربية والتعليم في خمسينيات القرن العشرين وستينياته كان أكثر اهتمامًا بترجمة الفكر التربوي الغربي .

ولذا فإن كليات التربية والجمعيات المهنية التربوية في الوطن العربي بحاجة إلى أن تختار - وفقًا لمعايير ونظام أولويات - بعض الأدبيات التربوية الغربية لترجمتها إلى اللغة العربية، ولست بحاجة كبيرة إلى لفت الانتباه إلى أن الترجمات التربوية تحتاج إلى أن يستحوذ من يتولاها على ثلاث مهارات : إجادة اللغة التي يترجم عنها، وإجادة اللغة العربية ، وأن يكون على قدر كبير من المعرفة والخبرة بدلالة المصطلحات في اللغة التي يترجم منها ، وفقًا لدلالة الأسيقة العامة والخاصة التي تكتنف المواد التي يراد ترجمتها .

٤ - تبادل الزيارات بين أعضاء هيئات التدريس :

ومما يثري الحوار بين التربويين في الدول الغربية ونظرائهم في الدول العربية تنظيم برامج تبادل الزيارات بين أعضاء هيئات التدريس في كليات التربية والعاملين في وزارات التربية والتعليم وفي مراكز البحوث المختلفة، وأعتقد أن برنامجًا لهذا التبادل كان قائمًا إلى وقت قريب ويستفيد منه أعضاء هيئات التدريس في كليات الطب والهندسة والعلوم والصيدلة، ويجب أن يتم التوسع فيه ليشمل كليات التربية في العالمين

العربي والغربي .

٥ ـ تنسيق جهود التبادل التربوي :

ورغبة في تنظيم الجهود التي تبذل في تحقيق أهداف الحوار المنشود يجب أن تقوم في الدول العربية هيئة أو أكثر بتنظيم جميع الجهود التي تبذلها المنطقة العربية وتنسيقها، تفاديًا للتكرار ، ورغبة في تقليل التكلفة وتجنب إهدار الوقت والمال ، وأقترح أن يعهد بهذا التنظيم والتنسيق إلى وزارات التعليم في كل بلد عربي بمعاونة جمعياتها التربوية والمهنية ، وأن يتولى مكتب التربية العربي لدول الخليج ومنظمة التربية والثقافة والعلوم بجامعة الدول العربية بتنسيق وتقويم الأنشطة التي تبذل في مجالات هذا الحوار التربوي ، وأن تحرص المنظمة والمكتب على دعم جهود التبادل التربوي بين الغرب والدول العربية ماديًّا ومعنويًّا .

طبيعة العلم التربوي :

ومن موجبات معرفة السياق الذي يجري فيه تحاور التربويين العرب مع الفكر التربوي الغربي أن يفقه طرفا السياق كنه الموضوعات التي يدور حولها الحوار ، وأعني بذلك طبيعة ما نطلق عليه « العلم التربوي »، إن علم التربية ليس علمًا خالصًا يضارع في بنيته العلوم ذات البنية المنتظمة محكمة البناء كالفيزياء أو اللغة ؛ إذ أن لكل منهما بنية ـ مستقرة نسبيًّا ـ يبني فيها اللاحق على السابق ، ويثري تعلم السابق منهما تعلم اللاحق وييسره على نحو يستفيد منه واضعو المناهج ومطوروها والقائمون على التدريس، ابتغاء تحقيق الهدف الأسمى من التربية وهو « التعليم » .

والتربية ـ فيما أرى ـ علم من علوم الأداء أو علم من علوم الممارسة، كالطب والزراعة والهندسة. وتتميز علوم الأداء جميعها بأنها تستند إلى علوم أساسية أخرى ، تتوافر فيها نظريات وقوانين ومبادىء تتصل (والحديث عن التربية) بطبيعة المتعلم ـ بدنيًّا وذهنيًّا ووجدانيًّا ـ كما تتصل بطبيعة المادة التي يتعلمها، واستراتيجيات تعلمها وتعليمها، وللتربية روافد من مجالات معرفية نظرية متخصصة مثل : الفلسفة وعلم النفس وعلوم اللغة وعلم الاجتماع وعلم الحياة والفسيولوجيا وغيرها من العلوم والمعارف، وتظل الروافد معارف نظرية، وقيمتها لعلم التربية مرهونة بممارستها ، واكتشاف مدى صدق هذه المعارف وصلاحيتها في

الممارسة الفعلية في بيئة اجتماعية معينة.

والفجوة بين المعارف النظرية وتوظيفها في مجالات الحياة ليست مقصورة على التعليم بوصفه مهنة ، ولكنها عامة في كل المهن، ففي الطب مثلاً يتندر الأطباء بسلوك بعضهم في إجراء العمليات لكل الناس وفي جميع الحالات بطريقة تطابق ما هو مذكور في كتاب ما دون مغايرة تلائم بين النصوص الطبية والحالة الصحية والنفسية والثقافية للمريض، ودون اعتبار للتفاعلات الدينامية بين وظيفة الجزء الذي تحوي عليه الجراحة وباقي الأنظمة في بنية المريض .

وقد أسلفت القول في موضوع سابق ـــ بهذه الدراسة ـــ في أن التعليم ومؤسساته يمثلان ثقافة فرعية، سوغت لبعض العلماء أن يتحدثوا عن ثقافة كل مدرسة على حدة .

ونضيف هنا أنهم يتحدثون عن نظام التعليم في كل مجتمع علي أنه نسق ثقافي إيكولوجي (١).

«ووصف التعليم بأنه » «نسق إيكولوجي» يعني أنه ليس نظامًا مستقلاً بذاته ، منعزلاً عن الأنظمة الأخرى في المجتمع : النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والإعلامي والإداري ، ولكنه نظام وثيق العرى بكل هذه الأنظمة ، يغذيها ويتغذى منها ، في صورة دينامية ويتأثر بها جميعًا ويؤثر فيها .

ولذا فإن الحوار المنشود لا يجوز أن يقتصر على فنيات التعليم وتقنياته؛ لأنها فروع، ولا يجوز أن نتعامل مع الفرع التربوي دون أن نفقه جذره الثقافي ، وسوف أنتقي لأغراض هذه الدراسة ـــ بعض النماذج الفكرية في التربية لتكون موضوعات للحوار .

* والنموذج التصوري ليس تركيبًا ذهنيًا مجردًا ، وإنما هو تصور يلتئم في النظر الفكري مع خطة للتطبيق العلمي، إنه تركيب يصدق عليه أنه أكبر من النظرية، وهو في ذات الوقت أصغر من النظرية، كيف ؟

* النموذج أكبر من النظرية؛ لأنه يمتاز عنها بإجراءات ترسم خطة للتطبيق العملي في مجال ما (المناهج ـ التدريس ـ التقويم، ونحو ذلك) أما كونه أصغر من النظرية فيعني أنه لا يُعْنى في تصميمه باللجوء إلى البدهيات والمسلمات

(١) يراجع في هذا الصدد المصدران المذكوران في الهامش رقم ٣ في هذه القائمة .

والمبادئ والقوانين التي تكون النظرية، وإنما تكون ماثلة فيه على أنها تضمينات مسلم بها، وإن لم يتم الإفصاح عنها في تصميم النموذج (١)، ولن أعرض النماذج على النحو الذي تعرض به أكاديميًّا، وإنما سأتبدل بها أسئلة تعبر عن جوهر النموذج .

* ووصف التربية في مجتمع ما بأنها نسق ثقافي سمة تجعل التواصل في شأنها بين الثقافات المختلفة أصعب كثيرًا من التواصل فيما يخص العلوم الطبيعية والحيوية والتقنية وغيرها من العلوم التي يتفق - أو يمكن أن يتفق - على دلالات مصطلحاتها ومفاهيمها بين ذوي الثقافات المختلفة ، ويمكن معرفة أو معاينة مكوناتها أو عملياتها .

* ويقال في الصعوبة التي يواجهها الحوار البناء في العلوم الاجتماعية: (إن الالتزام بالحياد الموضوعي في ملاحظة الظواهر الاجتماعية ـــ وخاصة عندما يراد تفسير سلوك الفرد ـ تستخدم فيه مصطلحات ومفاهيم معبأة بقيم ومعتقدات ثقافية لدى من توافقوا على استخدامها ، وذلك حادث في الظواهر الطبيعية أيضاً ، ولكن المشكلة تتضاعف حين يلجأ إلى الوضعية المنطقية في الظواهر الاجتماعية، وتضاعف الصعوبة في العلم الاجتماعي ينشأ من أن الألفاظ والمصطلحات ذاتها معبأة بقيم ثقافية معينة يجب أن تفهم مرتبطة بالسياق الذي نشأت فيه، وأن من يستخدمونها أنفسهم لهم تصورات « ذهنية ثقافية خاصة » يجب أن يتم فهمها) (٢).

ولذا فإن الحوار المنشود يحتاج إلى أن تبذل فيه جهود رؤية غير عادية ، وأن يختار له أفضل الكفاءات المتاحة في العالم الغربي ، ومن نظرائهم في العالم العربي، وغني عن البيان أن الركيزة الأساسية في نجاح هذا الحوار هي أن يتضح في أذهان ممثلي كل طرف من أطراف الحوار الجذور الأساسية للتباين بين الفكر التربوي الغربي والفكر التربوي الإسلامي بصفة عامة ، وهي ماثلة ـ كما أسلفت القول عنها في هذه الدراسة - في التصور الإسلامي العام أو التصور الكلي للكون وللحياة، وأن يتفق على

---

(١) من الأعمال المبكرة جدًّا في إعمال النظرية العامة للنظم في المجالات التربوية ما كتبته في المرجع التالي :

Ahmed E. Abdel-Halim, "An Intersystem Model For Curriculum theory and Practice," Ph D. dissertation the Ohio State University , 1965.

(2) Helen Longino, "Subjects, Power and Knowledge" in Feminist Epistemology (eds) Linda Alcoff and Elisabeth Potter New York : Routaledge , 1991 .

الجوامع الحضارية المشتركة بين الثقافة الغربية والثقافة العربية الإسلامية، وهي كثيرة في التعلم والتعليم.

وأعتقد أن كثيراً من مراكز الدراسات الإسلامية قد أنشئ في العالم الغربي ، والهدف الأساسي لإنشائها هو تقديم صورة صحيحة وعميقة عن المذهبية الإسلامية في شئون الدين والدنيا على سواء . وأعتقد أيضًا أن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن ، وفروعه في المدن الغربية الأخرى ، يمكن أن يقدم خدمات جليلة في هذا الشأن تفيد الفكر التربوي في الغرب وتيسر تعامل العرب المسلمين معه .

عمليات التواصل العقلي

قلت في موضوع سابق : إن التعامل مع الفكر التربوي الغربي المعاصر يمثل لقاء عقل جمعي عربي بعقل جمعي غربي، وأضيف هنا أن السياق العالمي الذي يكتنف العالم اليوم من شأنه أن ييسر هذا اللقاء ، فثورة المعلومات والثورة العلمية والتقنية، وخاصة ما يتصل بتقنيات الاتصال قد اختصرت المسافات الزمنية والمكانية ، وأتاحت في يسر المواد التي يمكن الحوار حولها ، وليس ضروريًا أن يكون الحوار مباشراً ، وجهًا لوجه ، وليس ضروريًا أن تكون مادة الحوار كلامًا ملفوظا أو مكتوبًا، وإنما يمكن أن يكون صورًا أخرى من صور الإبانة عن الفكر ، والتعبير عن المعتقدات والقيم والاتجاهات، وإبراز السلوك المفضل لدى الناس بصورة عملية .

وفي عبارة أخرى أقول : إن وسائل التعامل مع الفكر الغربي تتمثل في التعامل مع رموز ، قد تكون قولية أو رقمية ، أو فنًا من فنون الأداء الحركي، أو التشكيلي .

وهذه الأدوات جميعها ليست الواقع أو الوقائع، وإنما هي تمثيلات للواقع كما تراه عين العقل الغربي من خلال بنيته الذهنية العميقة، وأي هذه الأدوات لا يمكن أن توصف بأنها تعبير كامل أحاط بكل جوانب الذوات أو الظواهر أو الأشياء أو الحالات التي يعبر عنها ، ولذا فإنها جميعًا حينما تقرأ أو تسمع أو تشاهد ، يجد من يتلقاها، إن دلالاتها ليست حاسمة، وأنها متلبسة ببعض الغموض الذي يجب أن يَجِدَّ العقل الإنساني في كشفه ، والاستجابة له ، ومعرفة مكنوناته ، ومن خلال هذا

التفاعل النشط يصل العقل المتلقي إلى صورة ذهنية لا تطابق الصورة التي توحي الطرف المرسل إرسالها وإنما هي نسيج عقلي جديد أنشأه المتلقي مستخدمًا في صياغته الجديدة خلفيته الذهنية ، وخبراته الماضية ووعيه بذاته ، ووعيه بالآخر (المرسل) ممزوجة بما استوعب من الرسالة التي لقيها أو تلقاها.

والعمليات التي تحدث في التواصل العقلي - اليوم - موضوع لكثير من الأبحاث التي تدور في فلك النظرية البنائية Construction ونظرية تشغيل المعلومات Information Processing وعلم نفس التعرف Cognitive Pathology ولا يتسع المقام هنا، وليس في طاقتي، أن أرصد عمليات التواصل العقلي من منظور كل نظرية أو علم مما أشرت إليه، وسأكتفي بإيراد تصور ذهني عام لهذه العمليات ، أحسب أنها عمليات كلية عامة يمارسها الفرد في تواصله من خلال قراءة مادة جديدة ، أو الاستماع إلى حديث مباشر، أو «متلفز» أو مشاهدة فيلم أو مشاهدة تمثيلية أو مسرحية ، أو زيارة أحد المتاحف المتخصصة، أو المشاركة في ندوة أو مؤتمر.

أتصور أن لقاء العقول الممتد المنظم ، الذي يتوقع أن يكون منتجاً يسير في حركة دائرية دينامية مفتوحة على مثل الوجه التالي :

١- عملية التحسس أو الاستكشاف:

وهي أكثر المعالم أهمية ، وأشدها أساسية في نتاج لقاء العقول ، وفيها يتطلع كل مشارك في هذا اللقاء إلى معرفة أهداف التلاقي وأغراضه ، ويسعى إلى استبانة المعتقدات والمقاصد لدى المتحاورين معه ، ويود كل مشارك أن يعرف كيف يمكن أن يتحقق لقاء عقلي منتج مع تباين الثقافات، إنها - فيما أرى- عملية معبأة بذاتية كل مشارك .

ولا يعتمد المشاركون في اللقاء العقلي في هذه الخطوة من اللقاء على النظريات العلمية ؛ وإنما يتفاعل بعضهم مع بعض مستندين إلى نظريات حدسية Intuitive - إن جاز التعبير - يندر أن تكون معلنة أو مصاغة علي نحو مرضي، وتقع مثل هذه النظرية في نطاق ما يشار

إليه في أحدث الكتابات على أنه علم النفس الشعبي[١].

هذا ونجاح هذه العملية في الوصال العقلي يتوقف على الإعلان الصريح عن أن غرض اللقاء هو استثمار التنوع الثقافي لصالح الفكرين ، وتجلية أن الغاية من اللقاء هي المشاركة في عمليات التنمية، وفي القلب منها العمليات التربوية، على نحو ما قدمنا من مواضع سابقة حين تحدثنا عن التعارف والتآخي والتكافل بين أبناء الثقافات المختلفة؛ أداء لأمانة استخلاف الله جل وعلا للإنسان ـ كل إنسان ـ في العمران .

٢ ـ الاستيعاب والتمثيل :

وتنصب هذه العملية على ضرورة ان يستوعب التربويون العرب والمسلمون الفكر التربوي الغربي ، والاستيعاب عملية أعم وأشمل من الفهم، ومن مقتضياتها الإحاطة بكل جوانب الموضوع المعروض ، المضيء منها والمظلم على سواء . وسبيل ذلك قراءة هذا الفكر في مصادره الأصيلة الموثوق بها، أو في ترجمات قام بها أكفاء ويجيدون في اللغة المنقول منها وفي اللغة العربية ، ممن لديهم معرفة وخبرة كافية بالأسبقية التربوية ، ويحتاج الاستيعاب إلى جمع المعلومات وتنظيمها، وتصنيفها بصورة تيسر استدخالها في عقل التربوي العربي المسلم، وتكشف عن دلالاتها الفردية والاجتماعية والمهنية والإنسانية ، وتعين على تفسيرها في ضوء البنى المعرفية / الذهنية للمذهبية الإسلامية . هذا وناتج هذه العملية يحدث زيادة كمية في حجم البنية الذهنية التربوية للفكر التربوي العربي، ولكنه لا يغيرها .

٣ ـ المواءمة :

والمواءمة في نظر «بياجيه» مثلاً هي توأم العملية السابقة، «الاستيعاب والتمثل»، وتعني أن الزيادة الكمية التي حدثت من خلال عملية الإحاطة والاستيعاب السابقة لا تغني عن المدركات والتصورات والمفاهيم والأفكار التي أستدخلت في العملية السابقة على الحال الذي دخلت به ، وإنما تعرضها المواءمة لعملية تنقية وتصفية، وتسلط عليها موجات عقلية تشعها عليها الصبغة الكلية الإسلامية

---

(١) يراجع في معنى ومقتضيات علم النفس الشعبي و البيولوجيا الشعبية المصدر التالي :
David Olson and Jerome S. Bruner, "Folk Psychology and Folk Pedagogy" . Ch 2 in David Olson and Naney Tarrance (Editors) The Handbook of Education and Human Development , U.K Oxford : Black well Publisher, 1998 . PP 90 - 97 .

Paradigm وينشأ عن هذه العملية تغييرات كيفية في البنى المعرفية للتربوي المسلم ، تتمثل في توليد معارف ومفاهيم وممارسات جديدة أو تصحيح معارف قديمة خاطئة أفضى بها استيعاب الفكر الغربي والممارسة الغربية، التي لا تتناقض مع التصور الإسلامي الشامل .

وأستأذن في تقديم مثال توضيحي وشخصي هو أنني حين أقرأ عن المبررات الفلسفية والعقلية والتربوية في الكتابات الغربية لاستخدام مدخل «تعلم كل اللغة» –وليس فروعها أو فنونها– في تعليم اللغة العربية، أجد أن هذا الجديد الذي أقرأ عنه في الكتابات الغربية لا يتناقض بأي حال مع المنظور الإسلامي ، وأن هذا المدخل قديم في التراث العربي ، ابتدعه عبد القاهر الجرجاني وثابت في كتابه « دلائل الإعجاز» ؛ ولذا فإني سعيت إلى تبنيه في إعداد العناصر الشابة من أعضاء هيئات التدريس في مجال تعليم اللغة العربية ممن أشرف على بحوثهم للماجستير والدكتوراه في التربية .

٤ ـ عملية «التكامل ـ التمايز» :

ويمكن أن يطلق عليها عملية «التعميم ـ التخصيص» وفيها يسعى التربويون العرب بصورة تلقائية وعقلانية حرة إلى تجريب أو تبني بعض مقولات ونماذج الفكر والممارسة التربوية الغربية.

ومن أمثلة جانب التكامل في هذه العملية ـ في مسيرة التعليم في مصر ـ تجريب وممارسة «طريقة المشروع» التي تنسب إلى الفيلسوف الأمريكي «وليام كلباتريك» في تعليم عدد من المواد الدراسية، بطريقة تتحدد فيها وحدة المعرفة ، ووظيفتها ، ونشاط المتعلم .

ومن أمثلة جانب « التمايز» في هذه العملية أن يرفض التربوي الغربي المسلم ما يقال في النقد الأدبي بالجامعات عن «الحداثة الغربية » و«ما بعد الحداثة»، وأن يحجم بشدة عن تطبيق مبادئ هذه الحداثة الغربية في التعليم ؛ لأنها مفهوم غربي محض ، نشأ في بيئة غربية وأفرزته ثقافة تؤكد على عدم وجود إله خالق للكون يقوم عليه ، وتشدد في عدم الخضوع للمقدسات ومنها نصوص القرآن الكريم ، وتدعو إلى تجاوز المحرمات أيًا كانت مصادرها : دينية أو سياسية أو اجتماعية ، وتنادي بإطلاق حرية التفكير ، وحرية التعبير ، وتفتح الباب واسعًا أمام الإبداع العقلي بغير

حدود أو ضوابط؛ لأن فلسفتها تقوم على مبدأ أنه لا سيادة على العقل إلا للعقل، وأن الإنسان سيد هذا الكون وأن الإله (وأستغفر الله) قد مات، وأن مؤلف النص قد مات أيضًا.

في المثال الأول الذي قدمته طريقة «المشروعات» استشعرنا نحن المدرسين العرب في المدارس النموذجية بمصر في أربعينيات القرن العشرين أن الفكرة الغربية يمكن استنباتها في الثقافة العربية، فقمنا بتجريبها، بطريقة واعية ومنضبطة، وثبت نجاحها في المدارس المصرية، ومثلها طريقة «تكامل العلوم» في المدارس الابتدائية والإعدادية.

والمثال الثاني «الحداثة» و«ما بعد الحداثة» أجد - وأنا أحد التربويين العرب - أن فلسفتها وتطبيقاتها تتناقض بصورة حادة مع التصور الإسلامي؛ ولذا فإن عقلي يحيلها إلى «فضلات» يجب أن يتخلص منها الفكر التربوي الإسلامي، لأن بقاءها أو استبقاءها ضمن نسيجه سوف يسمم العقل العربي، وعلينا في هذا الصدد أن نتأسى بحكمة البدن «التى فطر الله عليها بدن الإنسان وهي تمثل الغذاء وتحويل الصالح منه إلى دم يجرى في شرايين الإنسان ويمنحه القوة، ويجدد طاقته، والتخلص من الفضلات الضارة.

ويهمني أن أؤكد أن العمليات العقلية التى تحدثت عنها هنا لا تؤدى وظائفها في ترتيب خطى تبدأ بالتحسس وينتهى «بالتكامل ـالتمايز» وأن عرضها على هذا النحو الرأسي كان الدافع إليه تيسير الفهم والإفهام.

ولعل أصوب الآراء أنها عمليات «دينامية» يؤثر بعضها في بعض، وأنها تحدث متواكبة ومتزامنة ولا يستطيع المرء أن يقطع أين ومتى تبدأ أية عملية.

محاور التبادل التربوي مع الفكر الغربي

أن يستقل تربوي واحد بوضع محاور التبادل التربوي مع الفكر الغربي افتئات على حق الجماعة التربوية؛ ولذا فإني سوف أقدم بعض المعايير التى يمكن أن تختار في ضوئها موضوعات الحوار، وبعض الأمثلة لهذا الموضوعات:

معايير اختيار المحاور:

تختار موضوعات الحوار التى تسهم في تحقيق الأهداف التالية:

١ـ أن يكون التعليم أداة لتغيير الشخصية العربية المسلمة إلى حال أفضل مما هي عليه الآن؛ كأن يقل

اعتمادها على الآخر سياسيًا واقتصاديًا وثقافيًا، وتنخفض لديها النزعة العارمة إلى الاستهلاك، ويرتفع التوجه إلى إنتاج المواد الأساسية ، وتقليل نسبة الجرائم ، وتمتين العلاقات داخل الأسرة وفي مواقع العمل ، وأماكن التجمعات الجماهيرية، وأن يكون التعليم ـ أيضًا ـ وسيلة إلى حفز الناس للمشاركة في القضايا الاجتماعية والسياسية ، والانشغال بالكليات لا بالجزئيات ، والجنوح إلى الإبداع لا الاتباع ، وتجنب الخوف من السلطة في مواقف التعامل الاجتماعي المختلفة ، وتنمية مهارات التفكير المدعم للذات والمجتمع والثقافة التى يعيش فيها وبها المواطنون ، والعزوف عن تقديس ما ليس مقدسًا .

٢ـ أن تكون الموضوعات المختارة للحوار نابعة من التحديات الفعلية التى تواجه الأمة العربية ، نتيجة لتحليل شامل وكامل لأوضاعها السياسية والاقتصادية والثقافية والتعليمية . ولا يجوز أن تفرض أية قوة خارجية جدول أعمال لحوار تصب الجهود المبذولة فيه لغير صالح الأمة العربية ، بل يجب أن يكون القول الفصل في اختيار الموضوعات للجماعات التربوية .

٣ـ أن يستهدف في الموضوعات المختارة تأصيل الهوية الذاتية للأمة العربية، وخاصة ما يتصل بثوابت العقيدة الدينية، وترسيخ القيم الأساسية العليا التى يدعو إليها الإسلام، مثل : المساواة بين البشر ، وتأكيد الحرية المسئولة ، والعدل بين الناس في فرص التعليم وفرص العمل ، والتعاون وليس التنافس، والتكافل الاجتماعي لا الفردية المفرطة، والحياة الديمقراطية لا المستبدة المستغلة للبشر ولثروات الأمة .

أمثلة لموضوعات الحوار :

وفي ضوء مثل المبادئ التى قدمنا قبل، يمكن أن نقترح بعض النماذج التصورية للمعالم الرئيسية في التربية بوصفها علم أداء ، ولن أعرض هنا مثل هذه النماذج ، وإنما سأحول كلاً منها إلى سؤال حول قضية تربوية معقدة ، وذلك على الوجه التالي :

١ـ ما الأهداف الكبرى التى يجب أن يتوجه إليها التعليم في الأمة العربية؟

ـ اللحاق بالدول المتقدمة وعدم الالتفات إلى تراث الأمة .

ـ تأصيل الهوية الذاتية للأمة العربية وتجديد عناصرها المتغيرة لا ثوابتها ، في ضوء المنجزات العلمية الحديثة .

- دور التعليم في النماء الشامل للمجتمع (سياسيًّا واقتصاديًّا وثقافيًّا)

- تنمية مهارات التفكير العليا.

٢- ما «النموذج» الأمثل أو «النماذج المثلى» لتصميم المناهج الدراسية لتعليم الأمة العربية خلال القرن الحادي والعشرين؟

- النموذج التقني (رالف تايلر، هيلدا تابا وغيرهما)

- النماذج القائمة على تعليم المعارف الأساسية التى أنتجتها البشرية.

- النماذج المتمركزة حول الطفل.

- النماذج المتمركزة حول المجتمع.

- النماذج «الناقدة» التى تتبنى أن غاية التعليم هي «التغيير» وليست التناقل الثقافي ولا استقرار الأوضاع القائمة سياسيًّا أو اقتصاديًّا أو اجتماعيًّا.

- كيف يتم تنظيم محتويات المنهج حول مراكز؟ (المتعلم - المفاهيم الموحدة - مشكلات اجتماعية - بنية المعرفة - البنية الذهنية للمتعلمين)

٢- ما الاستراتيجيات التى يفضل تبنيها في التعلم وفي التدريس بوجه عام؟

٣- ما استراتيجيات (التعلم - التعليم) التى يفضل الأخذ بها في تعليم: اللغة القومية، أو القيم، أو المواد الاجتماعية، أو العلوم، أو الرياضيات، وباقي المواد الدارسية؟

٤- ما أثر التبكير بتعليم اللغات الأجنبية بدءًا من مرحلة الروضة على تعلم اللغة العربية؛ اللغة الأم؟

٥- يقال: إن إعداد المعلم لمدارس القرن الحادي والعشرين يجب أن يرسخ فيه السمات التالية:

* التعلم المستمر.

* البحث الدائم في مشكلات عمله اليومي.

* إجادة القيادة الجماعية.

* أن يكون قدوة لطلابه في تفكيره وسلوكه.

* أن يستيقن أنه ميسر لتعليم التلاميذ، وليس صانعًا لهم.

والتسليم بهذه السمات يفرض الإجابة على السؤال التالي:

ما مقتضيات هذا التصور في إعداد المعلمين بكليات التربية؟ وفي برامج تدريبهم في أثناء الخدمة؟

٧- ما السمات الأساسية التى يجب أن تتوفر في برامج الدراسات العليا الخاصة بإعداد أعضاء هيئات التدريس في كليات التربية؟

٨ - ما العوامل التى جعلت «البحث

التربوي» بعامة وفي الدول العربية بخاصة عملاً قليل الجدوى في تطوير التعليم؟

٩ـ ما الصيغ المناسبة لتطوير التعليم في البلاد العربية بعامة وفي كل بلد عربي على حدة؟ (التطوير المركزي ـ اللامركزي ـ التوسط بين المركزية واللامركزية ـ كيف؟)

١٠ـ كيف يمكن إصلاح الاختبارات والامتحانات بحيث تكون :

١ـ أداة يعتمد عليها في تقييم الطالب، والمعلم ، والمنهج ، وإدارة التعليم المحلية وإدارته المركزية ؟

٢ـ أدوات صادقة في توجيه الطلاب علميًا ومهنيًا ؟

٣ـ وسيلة يعتمد عليها في تطوير التعليم في جوانبه كافة؟

معايير للحكم على نواتج التبادل:

قد لا أكون مغاليًا إن قلت: إن من أخطر الأدواء التى يعاني منها التعليم في البلاد العربية محاولة استعارة الفكر الغربي والممارسات التربوية الغربية وتوظيفها في نسيج نظم التعليم العربية، انبهارًا بإنجازات الغرب في مجالات التصنيع ، وافتتانًا بإنجازاته في الخدمات. وأحمق ذلك الذي يعزل نفسه عن منجزات العلم في الثقافات الأخرى، ويضاهيه في الخرق والحمق ذلك الذي يحسب أن كل فكرة أو ممارسة تربوية نجحت في الغرب تكون ناجحة في الدول العربية ؛ ولذا فإنه من الضروري أن تكون لدينا معايير نقيم في ضوئها ناتج التعامل مع الفكر التربوي الغربي ، وأستأذن في أن أعرض بعض هذه المعايير:

١ـ الملاءمة للأصول الثقافية الإسلامية :

وتعني أن كل فكرة أو ممارسة أو نموذج يستعار من الفكر الغربي يجب أن يكون في هيكله وفي نواتجه ملائمًا للأصول الثقافية في المجتمع العربي المسلم. وأؤكد على لفظة الأصول، وفي مقدمتها : الدين واللغة . وقد قدمت أمثلة ـ في موضع سابق ـ لبعض الأفكار والمفاهيم التى تتناقض تناقضًا حادًا مع أصول المذهبية الإسلامية ، حين تحدثت عن نقل مفهوم «الحداثة» في النقد الأدبي من الغرب ، وإعماله في النصوص الأدبية والمواقف التعليمية في مؤسسات التعليم العربية .

٢ـ التجريب:

والحكمة تقتضي أن يتم «تجريب» عملي في البيئة العربية لما يرى المفكرون

العرب استعارته من الفكر الغربي ؛ لأن التربية ليست علمًا نظريًا ، وإنما هي علم من علوم الأداء والممارسة ؛ وقد يفضي التجريب العملي إلى نقض أو دحض الفكر النظري أو الممارسة العملية التي نجحت في الغرب ؛ لأن «ثقافة» المجتمع أو «ثقافة» المدرسة غير مهيأة لمثل هذا الاستزراع التربوي لعوامل كثيرة .

٣ـ الصدق :

أن يكون الجديد التربوي المستعار أو المستنبت في البيئة الثقافية العربية صادقًا بمقاييس التقدم العلمي في مجالات المعرفة والتكنولوجيا ، وينطبق هذا المعيار ـ أكمل انطباق ـ على محتويات العلوم الفيزيقية والحيوية والرياضيات .

٤ـ التكلفة :

ومرة أخرى أقول : إن الحكمة تقتضي أن تختار الأفكار والممارسات والمشروعات ذات التكلفة المالية المناسبة التي تكون في طاقة النظام التعليمي العربي .

٥ـ القابلية للممارسة :

وأقصد بهذا المعيار أن تكون الأفكار والممارسات التربوية قابلة للتعلم إذا كانت موجهة إلى الطلاب ، وأن تكون قابلة للممارسة والأداء إذا كانت موجهة إلى المعلمين ومديري المدارس .

وأنهي بتأكيد أنني لا أدعي لهذه المعايير المقترحة سمة « الموضوعية» المحضة فلست من المؤمنين بوجود حكم موضوعي خالص ، وإنما هي معايير يمكن أن تطلق عليها صفة مركبة: هي «الموضوعية – الذاتية – الجمعية»؛ بمعنى أن هذه المعايير لا تطبق وفقًا لرؤية فرد واحد، وإنما هي معايير تنظر فيها الجماعة المهنية التربوية ، وتطبقها على عائد الحوار التربوي بين الفكر العربي والفكر الغربي، وأختم بقول العليم الخبير:

﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلاَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة :٢٨٦)

والله ـ وحده ـ يقول الحق ، وهو يهدي إلى سبيل الرشاد .

أبحاث

محددات دور الدولة في توزيع الزكاة وآثارها الاقتصادية

د. شعبان فهمي عبد العزيز(*)

مقدمة :

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، محمد بن عبد الله وآله وصحبه .. وبعد .

فيمكن القول: إن من أهداف فريضة الزكاة حال تطبيقها تطهير المجتمع الإسلامي وتزكيته ؛ وذلك كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ (سورة التوبة :١٠٣).

ولقد توارد هذا المعنى في كثير من كتب التفسير، وعكستها رؤى كثير من الباحثين . فالإمام القرطبي - رحمه الله - على سبيل المثال - يشير في تفسيره إلى أن التطهير والتزكية صفتان للزكاة، إذ يقول: «تطهرهم وتزكيهم بها حالان من المخاطب، والتقدير : خذها مطهرًا لهم ومزكيًا لهم بها، ويجوز أن يجعلهما صفتين للصدقة، أي صدقة مطهرة لهم مزكية»(١) .

وحول معنى التطهير والتزكية يقول الإمام الرازي - رحمه الله - : « وإنما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء أن الصدقة أوساخ الناس ، فإذا أخذت

(*) الأستاذ المساعد بكلية التجارة - بنين، جامعة الأزهر.

(١) الإمام شمس الدين ، أبو عبد الله محمد بن أحمد أبي بكر بن فرج الأنصاري القرطبي (ت: ٦٧١هـ) تفسير القرطبي ، الجامع لأحكام القرآن ، دار الغد العربي ، القاهرة ، ١٩٨٩ المجلد الرابع ، ص ٣١٧٥.

الصدقة فقد اندفعت تلك الأوساخ ...

«واعلم أن التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب حصول المغايرة ، فقيل : التزكية مبالغة في التطهير ، وقيل: التزكية بمعنى الإنماء ، والمعنى أنه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب إخراج قدر الزكاة سببًا للنماء »[1] .

والواقع أن تعبيري «التطهير» و«التزكية» يوحيان بالكثير من المعاني العميقة الأثر في وجدان القلوب الصافية في المجتمع الإسلامي . وبالنسبة للتطهير يمكن القول: إنه إشارة إلى كون الزكاة علاجًا لأمراض قلوب الفريقين : الأغنياء والفقراء على حد سواء . فدفع الأغنياء لزكاة أموالهم يمثل علاجًا للآثار السلبية لغريزة حب التملك «حب المال» وعلى رأس هذه الآثار أمراض الشح والبخل .

وبالنسبة للفقراء ففي تلقيهم للزكاة استئصال - أو على الأقل مقاومة - للآثار السيئة للفقر والحرمان ، وعلى رأس هذه الآثار الحقد والحسد . يؤكد أحد الباحثين هذه الرؤية؛ إذ يقول:

«الزكاة .. طهارة لمن يقدمها .. من أمراض عديدة ترتبط بمرض الشح أو يتقدم عليها.. وطهارة لمن يتلقاها من أمراض ترتبط بمرض الحقد ، وهو أسوأ أمراض المجتمع أو يتقدم عليها »[2] .

هذا وعلى الرغم من أن هدف التطهير ذو طبيعة اجتماعية إلا أنه يمكن القول: إن له مردودًا اقتصاديًّا كبيرًا . ذلك أن مجتمعًا خاليًا من البخل والشح والحقد والحسد ويسوده التراحم والعدل والإحسان من شأنه أن يكون متماسك البنيان وأن يشعر أفراده بالأمن والأمان، ومن ثم فكل فرد سوي سيبذل قصارى جهده وملكاته في عمله مراقبًا ربه في سره وعلانيته .

يشير أحد الكُتّاب إلى هذا المعنى قائلاً: «فالشريعة الإسلامية الغراء قد نظمت تعامل الفرد مع المجتمع على أسس توفر العدل والمساواة والأمن والأمان .. فالمجتمع الذي يأمن أفراده على دمهم ومالهم وعرضهم هو مجتمع فاضل ينعم أفراده بالطمأنينة والسلام ، كما أن شعور أفراده بالعدل والمساواة

---

(١) الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي ، التفسير الكبير ، مفاتيح الغيب ، دار الغد العربي ، القاهرة ١٩٩٢ المجلد الثامن ص ١٥٦ .

(٢) د/ محمد بن أحمد الصالح ، الأساليب الإسلامية لعلاج مشكلة الفقر مقارنة بالأساليب العصرية ، ندوة الفقر والفقراء في نظر الإسلام المنعقدة بجامعة الأزهر ، مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي ، ٨ رجب ١٤٢٠ هـ / ١٧ أكتوبر ١٩٩٩ م ، ص ٤١ .

من أهم الأسس التي يمكن أن يقوم عليها الإبداع في كل من العمل الذهني والعمل البدني لأفراد المجتمع[1]» .

وأما تعبير «التزكية» الذي ورد معناه بما يفيد النماء فهو ذو مدلول اقتصادي يشير إلى إمكانية تحقيق ارتفاع ـ وبشكل مستمر ـ في المتغيرات الاقتصادية التي تؤثر ـ بشكل إيجابي ـ على مستوى الرفاهة الاقتصادية العامة، مثل: حجم الإنتاج القومي ، وحجم الاستهلاك القومي ، وحجم التراكم الرأسمالي ، ومستويات العمالة ، وإنتاجية عوامل الإنتاج بصفة عامة، وإنتاجية العامل بصفة خاصة ، وتقليل الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وتقليل نسبة الفقراء بصفة خاصة ، وذلك راجع إلى طابع الدورية الذي تتميز به فريضة الزكاة .

يقول أحد المفكرين ـ حول هذا المعنى ـ : « إن الأسلوب الفريد الذي تتعامل به فريضة الزكاة مع مشكلة الفقر يمكن أن يؤدى خلال فترة معينة إلى تراجع ظاهرة الفقر تدريجيًا ثم اختفائها [2] .

هذا ونظرًا لأهمية الدور المنوط بفريضة الزكاة فقد جعل جمهور العلماء أمر جباية الزكاة وتوزيعها في مصارفها المحددة من الواجبات الشرعية الملقاة على عاتق ولي الأمر ، مستنبطين ذلك من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (سورة التوبة :١٠٣) .

وعلى سبيل المثال فقد جعل الإمام الماوردي[3] وكذلك الحافظ البلاطنسي[4] من وظيفة جباية الزكاة ووظيفة توزيعها الوظيفة السابعة والوظيفة الثامنة في ترتيب الوظائف العامة المكلف بها شرعًا ولي الأمر .

يقول الحافظ البلاطنسي في بيان ما يلزم الإمام القيام به :

السابع : جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشارع نصًا واجتهادًا .

الثامن : تقدير العطايا وما يستحق في «بيت» المال من غير سرف ولا

---

(١) د. علاء الدين مصطفي المتولي، دور الإسلام في تنمية الموارد البشرية ، كتاب المؤتمر الاسلامي الدولي عن السكان في العالم الإسلامي المنعقد بجامعة الأزهر ، المركز الاسلامي للدراسات والبحوث السكانية ، القاهرة في الفترة (١ ـ ٤ مارس ١٩٨٧ م) ص ١٩٥ .

(٢) د. / معبد علي الجارحي ، محاضرة عن الآثار الاقتصادية للزكاة وتطبيقها في اقتصاد معاصر ، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة (١٤١٨/٦/٢٢ هـ ـ ١٩٩٧/١٠/٢٥ م) .

(٣) الإمام علي بن محمد بن حبيب الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مطبعة الحلبي ط ٢ ، ١٩٦٦ ، ص ١٦ .

(٤) الحافظ تقي الدين أبو بكر محمد بن محمد البلاطنسي ، تحرير المقال فيما يحل ويحرم من بيت المال ، تحقيق ودراسة فتح الله محمد غازي الصباغ ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة ، ط ١، ١٩٨٩ م ، ص ١١٧ ـ ١١٨ .

تقتير.

هذا ويمكن القول: إن هذا البحث ينطلق من الفرضية التالية :

إن تحقيق أهداف الزكاة عامة، والأهداف الاقتصادية خاصة منوط بشرطين:

الأول : قيام الدولة بواجب جباية الزكاة وتوزيعها باعتبارها أقدر من الأفراد والمؤسسات الخيرية على القيام بهذه الوظائف .

الثاني : وجود تنسيق مناسب بين أطراف الأمة الإسلامية فيما يتعلق بمعايير توزيع الزكاة .

وفي هذا الصدد فإن الباحث يزعم أن من أهم أسباب انتشار الفقر وازدياد حدته على مستوى العالم الإسلامي يرجع إلى افتقاد هذين الشرطين.

هذا، ولقد قسم هذا البحث طبقًا للخطة التالية :

المبحث الأول : محددات دور الدولة في توزيع الزكاة .

المبحث الثاني : الآثار الاقتصادية لمحددات دور الدولة في توزيع الزكاة .

خاتمة

نتائج وتوصيات

المبحث الأول

محددات دور الدولة في توزيع الزكاة

قبل الدخول في مناقشة هذه المحددات التى تحكم دور الدولة في توزيع الزكاة فإنه يمكن تقسيم هذه المحددات إلى:

أ ـ محددات عامة :

وهي عبارة عن الشروط العامة التى يجب توافرها فيمن يستفيدون من موارد الزكاة .

ب ـ محددات خاصة :

وهي عبارة عن شروط أو معايير أو مبادئ معينة يخضع لها ـ ليس كل المصارف على الإطلاق وإنما ـ مصارف معينة، كما سنرى فيما بعد .

أولا : المحددات العامة لدور الدولة في توزيع الزكاة :

يمكن القول: إن دور الدولة في توزيع الزكاة إنما تحكمه أيضًا المحددات العامة التالية :

١ـ أنه لا يأخذ من أموال الزكاة إلا من يكون داخلاً ـ على الأقل ـ في صنف من الأصناف الثمانية المحددة على وجه الحصر بقوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ**

﴿وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ (سورة التوبة: ٦٠)

ولقد حكى الفخر الرازي الإجماع على ذلك الحكم، إذ قال: «إنه لا حق في الزكاة إلا لهذه الأصناف الثمانية، وذلك مجمع عليه»[١] .

٢ـ أنه لابد من توافر شرط الإسلام في المستحق للزكاة، فهذا ما أشارت إليه كثيرٌ من كتب التراث الفقهي ؛ وعلى سبيل المثال قال الفخر الرازي: «لا يجوز صرف الزكاة إلى الفقراء والمساكين وغيرهم إلا إذا كانوا مسلمين»[٢] كذلك ذكر مصنف الشرح الكبير: قال الشيخ – رحمه الله –: لا نعلم خلافًا بين أهل العلم في أن زكاة المال لا تعطى لكافر . قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم أن الذمي لا يُعطى من زكاة المال شيئًا، وقد قال النبي ﷺ لمعاذ ﷺ : «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[٣] .

ومع ذلك فهناك خلاف فقهي فيما يتعلق بالمؤلفة قلوبهم من الكفار .

ثانيًا : المحددات الخاصة التي تحكم دور الدولة في توزيع الزكاة :

يقصد بهذه المحددات الخاصة تلك الشروط التي يجب مراعاتها في كل مصرف على حدة من مصارف الزكاة الثمانية. هذا ويمكن القول: إن مصارف الزكاة نفسها يمكن تصنيفها ـ حسب معايير معينة ـ إلى مجموعتين وربما أكثر، وذلك حسب المعيار موضع الاعتبار . وفي هذا الصدد تختلف رؤى الباحثين حول هذه المعايير التي تصنف على أساسها مصارف الزكاة . وعلى سبيل المثال من الباحثين[٤] من يقسم مصارف الزكاة إلى مجموعتين طبقًا لمعيار الشيوع أو الانتشار ، حيث تشمل المجموعة الأولى المصارف الأكثر شيوعًا، وهي مصارف الفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم . أما المجموعة الثانية فتشمل المصارف الأقل شيوعًا وهي مصارف في الرقاب والغارمين وفي

(١) الفخر الرازي ، مفاتيح الغيب ، مرجع سابق ، المجلد السادس ص ٥٩ .
(٢) المرجع السابق ، المجلد السادس ، ص ٥٣ .
(٣) الإمام العلامة شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت : ٦٨٣ هـ) ، الشرح الكبير ، بهامش المغني ، دار الغد العربي ، المجلد الثالث ص ٢٧٧ .
(٤) د./ نادية أحمد هاشم ، مصارف الزكاة ، ندوة التطبيق المعاصر للزكاة المنعقدة بجامعة الأزهر ، مركز صالح عبد الله كامل ١٤ـ ١٦ ديسمبر ١٩٦٨ ، ص ٨ .

سبيل الله وابن السبيل .

كذلك من الباحثين[1] من يقسم مصارف الزكاة - طبقًا لمعياري الحاجة والمصلحة العامة - إلى قسمين : القسم الأول يشمل المصارف التى يجمعها معيار الحاجة، وهي مصارف : الفقراء والمساكين، وفي الرقاب، والغارمين، وابن السبيل . أما القسم الثاني فيشمل المصارف التى يجمعها معيار المصلحة العامة، وهي مصارف : العاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي سبيل الله .

هذا ويتبنى الباحث وجهة النظر الأخيرة مع فارق بسيط، وهو أن المصارف التى تجمعها خاصية أو معيار الحاجة الدائمة - الفقراء والمساكين - وكذلك أصحاب الحاجات الطارئة (المؤقتة) وهم : في الرقاب والغارمون وابن السبيل يخضعون من الناحية التنظيمية لمبدأ المحلية ؛ ومع ذلك يمكن القول: إنه نظرًا لانقطاع الرق في الوقت الراهن فإن مصرف «في الرقاب» يمكن أن يدخل في نطاق الطائفة التى تجمعها خاصية المصلحة العامة .

وهكذا يمكن القول: إن مجموعة المصارف التى يجمعها معيار المصلحة العامة تشمل المصارف التالية : العاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، وفي سبيل الله ، ومن الناحية التنظيمية تخضع هذه المجموعة لمبدأ السياسة المركزية ، وذلك باعتبار أن ولى الأمر هو الأقدر بشكل ملحوظ - مقارنة بالأفراد أو الجمعيات الخيرية - على القيام بحق هذه المصارف وتحقيق المصالح المنوطة بها كما سنرى فيما بعد .

وهذا، ويمكن استعراض المحددات الخاصة كما يلي :

أ - محددات المصارف التى تخضع للسياسة المركزية:

١ - بالنسبة لمصرف «العاملين عليها»:

يجب علي الدولة تحديد الحجم المناسب للقوى العاملة لإدارة شئون الزكاة جمعاً وتسجيلاً وتصريفاً أو توزيعاً ؛ وذلك أخذاً في الحسبان الاعتبارات التالية :

(أ) مراعاة شرط الإسلام ، فقد روي أبو عبيد بسنده عن ابن سيرين أنه قال: كنت عند ابن عمر – رضي ا لله عنهما – فقال رجل ندفع زكاة أموالنا إلىعمالنا ؟ فقال: نعم فقال: إن عمالنا

(١) د. / محمد بن أحمد الصالح ، الأساليب الإسلامية لعلاج مشكلة الفقر مقارنة بالأساليب العصرية ، مرجع سابق ص ٢٥ .

كفار (وكان ابن زياد يستعمل الكفار) فقال: لا تدفعوا صدقاتكم إلى الكفار[1]، كذلك فقد أنكر عمر بن الخطاب ﷺ على أبي موسى لتوليته الكتابة نصرانيًا ، وقال « لا تأمنوهم وقد خونهم الله » .

(ب) البلوغ والعقل والأمانة؛ لأن هذا العمل نوع من الولاية العامة[2] .

(ج) العلم بأحكام الزكاة، وبصفة خاصة إذا كان مفوضًا في جمع أو صرف الزكاة [3] .

(د) أنه يتضح من التراث الفقهي [4] ترجيح الرؤية القائلة: إن ما يتقاضاه العامل على الزكاة هو أجر وليس استحقاق حاجة، وذلك لأن العامل يستحقه حتى ولو كان غنيًا[*] .

هذا ويمكن القول: إن جوهر القضية يكمن فيما إذا كان هذا الأجر يتحدد بكفاية العامل مطلقًا أو يتحدد بحيث لا يزيد نصيب العاملين عليها عن ثمن حصيلة الزكاة . بالرأي الأول قال أبو حنيفة[5] وبعض فقهاء الحنابلة[6] كابن قدامة ، وبالرأي الثاني قال الشافعي. والذي يرجحه الباحث - كحل وسط - وهو أن يتحدد نصيب العامل عليها بقدر الكفاية أو أجر المثل، ولكن بحيث لا يزيد ما يصرف للعاملين عليها جميعًا على ثُمْن الحصيلة . ومعنى ذلك أنه لا تخضع مرتبات العاملين عليها لمبدأ العلاوات أو الحوافز السنوية كما هو شأن مرتبات باقي موظفي الدولة إلا إذا سمح ثمن حصيلة الزكاة بهذه الزيادات .

تؤكد إحدى الباحثات هذا الرأي فتقول «ومن هنا تغاير العمالة على الزكاة غيرها من الأعمال التي تمنح لها الدولة الحوافز والعلاوات .. ولكن إذا تطوعت الدولة ومنحته (أي العامل ما تمنح به سائر العاملين في القطاعات المختلفة) من حوافز وعلاوات فليكن ذلك خارج أموال الزكاة .. حفاظًا على حق سائر المستحقين وإلا وصلنا إلى استغراق العاملين لأموال الزكاة دون

(١) الإمام العظيم الحافظ الحجة أبو عبيد القاسم بن سلام ، الأموال ، تحقيق خليل محمد هراس ، ط ٣ (مكتبة الكليات الأزهرية ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع) ١٤٠١ هـ ١٩٩١ م ، ص ٥٠٠ .

(٢) الإمام العلامة شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت : ٦٨٣ هـ) ، الشرح الكبير ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ص ٢٧٧ .

(٣) د/ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، الجزء الثاني (مؤسسة الرسالة ط ٦ ، بيروت ١٩٨١) ، ص ٥٨٦ ـ ص ٥٨٩.

(٤) انظر – على سبيل المثال – المغني ، لابن قدامة مرجع سابق المجلد الثالث ص ٥٦ ، كذلك الفخر الرازي مفاتيح الغيب ، مرجع سابق ، المجلد السادس ص ٧٢ ، كذلك القرطبي مرجع سابق، المجلد الرابع ص ٣١٠٢ .

(*) هناك من الفقهاء من يرى أن العامل على الزكاة لا يأخذ شيئًا إلا إذا كان فقيرًا وهو قول الحسن، راجع مفاتيح الغيب، تفسير الرازي، مرجع سابق، جـ٦ ص٧٢.

(٥) تفسير القرطبي ، مرجع سابق، المجلد الرابع ص ٣١٠٢ .

(٦) الإمام العلامة أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة ، المغني ، دار الغد العربي، القاهرة ، المجلد الثالث ص ٩٦ .

غيرهم» [١].

إذًا .. فإذا راعت الدولة هذه الاعتبارات في تحديد حجم العمالة اللازمة لمرفق الزكاة جمعًا وتوزيعًا فمن المتوقع ألا تزيد تكلفة العاملين عليها عن ١٢,٥٪ من حصيلة الزكاة كحد أقصى مما يعكس مبدأ الاقتصاد في النفقات كأحد المبادئ التي توصف بها الضريبة الجيدة .

هذا، وقد يقال: إن قيام أرباب الأموال أنفسهم بتوزيع زكاة أموالهم يوفر كثيرًا لصالح المصارف الأخرى . قد تكون هذه ميزة ، ولكن تضيع أمام هذه الميزة من المزايا الناتجة عن قيام الدولة بتحصيل الزكاة والتي تنعكس إيجابيًا على حجم الحصيلة نتيجة لضعف الوازع الديني لدى كثير من المسلمين وقلة دراية كثير منهم بأحكام الزكاة، وسوء فهم بعضهم وخلطهم بين الزكاة والضرائب التي قد تفرضها الدولة لغرض ما . كذلك يترتب على قيام أرباب الأموال بتوزيع زكاة أموالهم فقدان المزايا العظيمة التي غالبًا ما تنشأ عن قيام الدولة بتوزيع الزكاة، كما سنرى عما قليل، وبعبارة أخرى سينشأ عن قيام الأفراد بتوزيع زكاة أموالهم مساوئ اقتصادية يصعب التغاضي عنها .

٢ – بالنسبة لمصرف «المؤلفة قلوبهم»:

وهم – كما يتضح من التراث الفقهي[٢]– أصناف عديدة؛ فصنف كان يعطى برجاء إسلامه، وصنف كان يعطى لجلب مصلحة للأمة وللدين كأن يكون سيدًا مطاعًا في قومه ولا يمكن تحصيل الزكاة منهم إلا بنفوذه فيهم وسيطرته عليهم ، وصنف كان يعطى اتقاء لشره.

وفي جميع الأحوال يصعب على المسلم رب المال أن يخرج جزءًا من زكاة ماله لمثل هذا المصرف الذي كما يقول بعض الباحثين[٣]: «إنه يتصل بسياسة الدولة الداخلية والخارجية وما تمليه مصلحة الدين والأمة»، ولكن الدولة – من خلال ولي الأمر المجتهد – هي الأقدر والأكفأ في تقدير هذه المصالح وتحقيقها لما تملكه من أجهزة

(١) د/ نادية أحمد هاشم / مصارف الزكاة ، ندوة التطبيق المعاصر للزكاة المنعقدة بجامعة الأزهر ، مركز صالح عبد الله كامل ١٤ - ١٦ ديسمبر ١٩٦٨ . ص ١٨ .

(٢) انظر على سبيل المثال الإمام شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة ، الشرح الكبير، مرجع سابق، المجلد الثاني،ص ٢٦٤ ، وكذلك تفسير القرطبي ، مرجع سابق ، المجلد الرابع، ص ٣١٠٣ .

(٣) د / يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني، ص ٦٠٨ .

علمية وفنية ومعلوماتية لا تتاح غالبًا للفرد العادي، ومن ثم فهي التي تقرر الصرف ومقداره أو تقرر عدمه بالمرة ، وبطبيعة الحال لو اجتهد الإمام وقدر عدم الصرف - كما فعل أبو بكر وعمر وغيرهم من الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم أجمعين - فإن من شأن ذلك أن يعود بالنفع على أصحاب الحاجات الأشد استحقاقًا وبالتالي سيكون له آثارٌ اقتصادية عديدة كما سنرى في المبحث الثاني.

ومن الناحية الأخرى فإذا اجتهد الإمام وقرر الصرف إليهم فغالبًا ما يترتب على ذلك توفير الأمن الداخلي والخارجي للدولة أو تقليلٌ لخسائر الحرب إذا فرضت على المسلمين، نظرًا لما يترتب على ذلك تأليف قلوب بعض الأعداء وكسب تأييدهم لصالح المسلمين، فهذا الوضع بجانبيه السياسي والعسكري يكون له غالبًا أثره الاقتصادي.

٣ - بالنسبة لمصرف «في الرقاب»:

المفهوم التقليدي لهذا المصرف يعني استخدام جزء من حصيلة الزكاة في فك رقاب العبيد من ذل عبودية الإنسان للإنسان . هذا وقد يكون من الممكن -إبّان عهد العبودية - أن يصرف أرباب أموال الزكاة جزءًا من زكاة أموالهم في شراء العبيد وإعتاقها، إلا أنه بعد انتهاء عهد الرق - بمقتضى المعاهدات الدولية- فإن الدولة وليس الأفراد هي الأقدر على الاجتهاد في البحث عن تطبيقات معاصرة بديلة، وهناك - على سبيل المثال - من ينادي باستخدام جزء من حصيلة الزكاة في فك أسرى الحرب كبديل عن فك الرقاب. على كل فالمسألة موضع خلاف بين الفقهاء[1] ولكن لولي الأمر أن يختار اجتهادًا من بين الآراء ما يحقق مصالح الدين والأمة.

وعلى كلا الاحتمالين - الصرف أو عدمه - هناك منافع اقتصادية متوقعة.

ففي حالة عدم الصرف - فقد سبقت الإشارة - أن ذلك يعود بالنفع على أصحاب الحاجات الأشد، وفي حالة الصرف فإن معنى ذلك أن هناك طاقة عمل محبوسة في أيدي العدو وتخليصها منه يعني - غالبًا - إضافة حقيقية إلى قوة العمل للدولة الإسلامية،

(١) القرطبي ، تفسير القرطبي ، مرجع سابق ، المجلد الرابع ص ٣١٠٨ ، وكذلك د./ نادية أحمد هاشم ، مرجع سابق ، ص ٢٤ .

خاصة وأن الأسرى في هذه الأيام هم في فترة الشباب التي تتسم بالقدرات البدنية العالية والملكات العقلية الكاملة، وبالتالي فيمكن الاستفادة بهم في مجالات الإنتاج المناسبة داخل الدولة أو على مستوى الأمة الإسلامية.

٤ - بالنسبة لمصرف «في سبيل الله»:

طبقًا لما يشير إليه الاتجاه الفقهي السائد فإن المقصود بهذا المصرف هو تجهيز الغزاة بما يحتاجون من سلاح وعتاد وضروريات العيش، ولكن بشرط أن يكونوا منقطعين للجهاد وليس لهم راتب ثابت[١] .

والآن ... فإذا أصبحت لكل دولة جيوشها وأنظمتها العسكرية فكيف يستطيع أرباب الأموال أن يخرجوا زكاة أموالهم لهذا الصنف. أما الدولة فهي الأكفأ والأقدر في تقدير المصلحة والموازنة بين تخصيص جزء من حصيلة الزكاة التي جمعتها للإنفاق العسكري وبين مراعاة الاحتياجات الأخرى أو المصارف الأخرى، أخذًا في الحسبان الظروف الأمنية والعسكرية التي تمر بها البلاد ، وما إذا كان بيت مال المصالح (بيت مال الفيء) كافيًا أو غير كاف للقيام بهذا الغرض.

هذا وهناك من الكتابات الفكرية[٢] ما يشير إلى أن من التطبيقات المعاصرة لهذا المصرف إعانة المجاهدين - لا بسيوفهم ولكن - من خلال فكرهم وعلمهم دفاعًا عن الإسلام في المحافل العلمية والفكرية -المحلية والدولية- وصد هذه الهجمات الفكرية الشرسة التي يشنها العلمانيون والمستشرقون وأصحاب الفكر المنحرف للنيل من الإسلام وعظمته.

ولعل من نافلة القول أن الحاكم هو الذي يقرر بناءً على اجتهاده الشخصي الاختيار بين الآراء الفقهية التي يراها مناسبة من حيث الصرف أو عدمه إعمالاً لمبدأ الأهم فالأقل أهمية في مراعاة مصارف الزكاة.

ب - محددات المصارف التي تخضع لمبدأ المحلية:

لقد سبقت الإشارة إلى أن المصارف التي تخضع من الناحية التنظيمية لمبدأ المحلية هي المصارف الأربعة التي تجمعها خاصية الحاجة، وهم : الفقراء والمساكين والغارمون وابن السبيل؛ ومع

(١) القرطبي ، تفسير القرطبي ، مرجع سابق ، المجلد الرابع ص ٣١١٠ .

(٢) د/ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٦٥٨ .

ذلك يمكن القول أن المصرفَين الأولين يجمع بينهما معيار الحاجة الدائمة أو خاصية الفقر طويل المدى نسبيًّا، بمعنى أن وجودهما لا ينقطع على مدار الزمن، ولا يخلو من وجودهما كلُّ بلد غالبًا، فهناك دائمًا جنس الفقراء والمساكين في كل زمان وفي كل مكان في أغلب الأحوال. كذلك فإن تغير الحال من الفقر إلى الغنى مسألة تستغرق وقتًا طويلاً نسبيًّا في العادة.

هذا وبمناسبة تعريف من هو الفقير ومن هو المسكين، فإن الباحث لا يعول كثيرًا على هذه القضية التي اختلف حولها الفقهاءُ كثيرًا وإنما الأهم على مستوى هذا البحث هو إدراك أن أحدهما - دون تحديد ماهيته - أشد حاجة من الآخر، وأن كليهما يعتبر فقيرًا بالمعنى الواسع للكلمة.

هذا ويعني مبدأ المحلية بالنسبة لهذين المصرفين أن فقراء كل بلد أولى من غيرهم بزكاة بلدهم، ولعل هذا هو مدلول قول النبي ﷺ لمعاذٍ ﷺ: «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم»[(١)]، وبالتالي فلا يجوز نقل الزكاة من بلد إلى بلد آخر أو إلى الحكومة المركزية - حسب اجتهاد ولي الأمر - إلا بعد استيفاء فقراء بلد الزكاة حاجتهم.

فقد أخرج أبو عبيد[(٢)] بسنده عن عمر بن شعيب «أن معاذًا لم يزل بالجند إذ بعثه رسول الله ﷺ حتى مات ﷺ وأبو بكر ﷺ ثم قدم على عمر ﷺ فرده على ما كان عليه فبعث إليه معاذٌ بثلث صدقة الناس فأنكر ذلك عمر وقال: لم أبعثك جابيًا، ولا آخذ جزية، ولكن بعثتك لتأخذ من أغنياء الناس فتردها على فقرائهم، فقال معاذٌ: ما بعثت إليك بشيء وأنا أجد أحدًا يأخذه مني، فلما كان العام الثاني بعث إليه بشطر الصدقة، فتراجعا بمثل ذلك، فلما كان العام الثالث بعث إليه بها كلها فراجعه عمر بمثل ما راجعه قبل، فقال معاذ: ما وجدت أحدًا يأخذ مني شيئًا».

على أنه ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار أن حاجات البشر ليست بدرجة واحدة من الشدة، فالتراث الفقهي[(٣)] يشير إلى

(١) الإمام الحافظ بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري (دار الريان للتراث ط١، ١٩٨٦) المجلد الثالث ص ٤٢١.

(٢) أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص ٥٢٨.

(3) M.A Mannan K., The Economics of Poverty With Special Reference to Muslim Countries, Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economics, ed. by Munawar Iqbal, International Institute of Islamic Economics Islamabad and The Islamic Foundation, Leicester, U.K., 1988 PP 307- 308.

ثلاثة مستويات من الحاجات:

(أ) الحد الأدنى من الضروريات.

(ب) الحد الأدنى من الحاجيات.

(جـ) الحد الأدنى من الكماليات.

كما أن محتويات كل مستوى من المستويات الثلاثة ليست ثابتة وإنما قد تختلف محتويات كلُّ مستوى باختلاف الزمان والمكان ، ولكن ما من شك في أن الهدف من كل مستوى واحد ؛ فمستوى الضروريات يهدف إلى الحفاظ على نفس الإنسان ، بينما الهدف من المستوى الثاني هو رفع المشقة من حياة الإنسان، أما الهدف من المستوى الثالث فيشمل ما فوق ذلك من التمتع بالطيبات عند الحد الأدنى ودون الإسراف كحد أعلى .

إذا .. فمن الممكن أن تكون حصيلة الزكاة في بلد ما كافية لتوفير مستوى الضروريات لفقرائها، ولكن فائض حصيلة الزكاة فوق ذلك المستوى غير كاف لإشباع مستوى الحاجيات في ذلك البلد، فإذا افترضنا أن هناك بلدًا آخر يعاني المجاعة ، فإنه يجوز لولي الأمر أن ينقل ذلك الفائض من بلد الزكاة إلى بلد المجاعة ، فقد جاء عن سحنون أنه قال: «ولو بلغ الإمام أن في بعض البلاد حاجة شديدة جاز له نقل بعض الصدقة المستحقة لغيره له» [1] ويقول مالك عن سياسة الإمام في توزيع الزكاة: «ويتحرى موضع الحاجة منهم ويقدم الأولى فالأولى» [2] .

إذًا ... فالإمام مخاطب ببذل الجهد فيما يتعلق بتوزيع الزكاة، سواء داخل بلد الزكاة أو خارجه ، ومما يجدر ذكره أنه إذا كان الفقه الشافعي يعارض نقل الزكاة من بلدها فإنما ذلك الاعتراض قاصر على حالة كون الأفراد هم الذين يتولون زكاة أموالهم ، وأما إذا كان الإمام هو الذي يفعل ذلك فلا اعتراض، قال مصنف المهذب في الفقه الشافعي: «إن كان الإمام أذن للساعي في تفريقها فرقها، وإن لم يأذن له حملها إلى الإمام»، قال الإمام النووي شارحًا عبارة المهذب: «اعلم أن عبارة المصنف تقتضي جواز نقل الزكاة للإمام وللساعي، وأن الخلاف المشهور في نقل الزكاة إنما هو في نقل رب المال خاصة»[3].

(١) د./ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق، الجزء الثاني ص ٨١٦ .

(٢) القرطبي ، تفسير القرطبي ، مرجع سابق ، المجلد الرابع ص ٣١٠٠، كذلك ابن قدامة ، المغني ، المجلد الثالث ص ١٧٣ .

(٣) د./ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٨١٩ ، نقلاً عن المجموع للنووي ، المجلد السادس ، ص ١٧٢ .

هذا، ويقتضي تطبيق مبدأ محلية الزكاة من حيث الاستحقاق أن تقوم الدولة بإجراءات تنظيمية عديدة أهمها ما يلي :

(أ) إجراء حصر شامل لجميع المستحقين، كل حسب محل إقامته وطبقًا لأصغر نطاق إداري ممكن للزكاة (نجع - قرية - مركز - محافظة) .

(ب) إجراء الحسابات الاقتصادية حول تكاليف معيشة الضروريات والحاجيات على مستوى الفرد في المتوسط وعلى مستوى الأسرة المكونة من (اثنين + طفل) أو (اثنين + طفلين) أو (اثنين + ٣ أطفال) وهكذا .

(حـ) إجراء ترتيب بين المستحقين طبقًا لمعيار الحاجة على مستوى أصغر وحدة إدارية للزكاة ثم تصاعديًا حتى نصل إلى المستوى القومي ، وذلك حتى يتم توزيع الزكاة حسب معيار أولوية الحاجات ، وبالتالي يكون مستوى معيشة الفقراء متساويًا أو على الأقل متقاربًا، وليس متفاوتًا بشكل ملحوظ نتيجة لازدواجية الانتفاع، مثلاً مع إمكانية حرمان البعض منهم بسبب تعففهم أو الجهل بحالهم ، خصوصًا إذا تولى أرباب أموال الزكاة توزيع الزكاة بأنفسهم .

(د) إجراء حصر شامل لحجم المتعطلين من مستحقي الزكاة وتصنيفهم حسب مهنهم وتحليل أسباب تعطلهم وذلك تمهيدًا لإعادة تأهيلهم من أموال الزكاة .

هذا وجدير بالملاحظة أن البطالة الاختيارية لا تؤهل الإنسان لاستحقاق الزكاة ، فإذا توقف الفرد القادر على العمل عن ا لبحث عن مصادر رزقه لسبب أو لآخر حتى ولو كان السبب انقطاعه للعبادة فليس له نصيب من أموال الزكاة؛ وذلك لأنه مأمور بالعمل والبحث عن مصادر الرزق المناسبة بمقتضى قوله تعالى: ﴿ فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ ﴾ (سورة الملك : ١٥) .

وقوله تعالى ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ﴾ (سورة الجمعة : ١٠) .

ولذلك نقل عن الفقهاء قولهم: «إذا تفرغ إنسان قادر على الكسب لعبادة الله تعالى بالصلاة والصيام ونحوهما من نوافل العبادات لا يعطى من الزكاة ولا تحل له؛ لأن مصلحة عبادته قاصرة عليه»(١).

(١) د. يوسف القرضاوي، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ٥٦٠ .

(هـ) القيام بأعمال التنسيق مع الإدارات العامة المركزية للزكاة لمختلف الدول الإسلامية ؛ وذلك لمواجهة مشاكل القحط والجفاف والكوارث الطبيعية أو لتوفير مستوى معيشي متقارب للفقراء على مستوى الأمة الإسلامية؛ ولذلك يمكن القول: إنه عن طريق التنسيق بين أطراف الأمة الإسلامية أن مستويات المعيشة بين فقراء الأمة الإسلامية تكون متقاربة أيضًا وليست متفاوتة بشكل ملحوظ بسبب أن فقراء دولة ما من الدول الإسلامية قد يتمتعون بمستوى معيشة مرتفع؛ لأن حصيلة الزكاة لديهم غزيرة نسبيًّا بسبب تقدم اقتصاد تلك البلاد وارتفاع مستويات الدخل القومي فيها .

وهكذا يمكن القول: إن رؤية الباحث في هذا الصدد تختلف عن رؤية بعض الكتاب أو الباحثين(1) في الاقتصاد الإسلامي والتي خلاصتها أن مستوي معيشة فقراء كل بلد يتحدد في إطار متوسط المعيشة السائد في ذلك البلد ، ومعنى ذلك أن فقراء البلد الإسلامي الفقير يتمتعون بمستوى معيشة أقل من مستوى معيشة فقراء البلد الإسلامي الغني ؛ فمثل هذه الرؤية تتصف بالانعزالية، وقد تتضمن انفصام أطراف الأمة الإسلامية بعضها عن بعض مع أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ إِنَّ هَـٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ (سورة الأنبياء : ٩٢) .

ومع ذلك فإنه من الإنصاف القول بأن تلك الرؤية قد دعت إلى قيام الدول الإسلامية الغنية بمساعدة الدول الإسلامية الفقيرة وتوفير ضروريات الحياة لفقرائها .

يشير الإمام النووي إلى هذه الواجبات التنظيمية الملقاة على عاتق ولي الأمر إذ يقول: «ينبغي للإمام والساعي وكل من يفوض إليه أمر تفريق الصدقات أن يعتني بضبط المستحقين ، ومعرفة أعدادهم ومقدار حاجاتهم بحيث يقع الفراغ من جميع الصدقات بعد معرفتهم أو معها ليتعجل حقوقهم وليأمن هلاك المال عنده» (2) .

وهكذا يمكن أن نخلص إلى نتيجة مفادها أنه على الرغم من أن محلية الاستحقاق هي الأصل في توزيع الزكاة،

---

(1) Dr. Muhammad Nejatullah Siddiqi, The Guarantee of a Mimimum Level of Living in an Islamic State, Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy ed. By Munawar Iqbal op Cit., pp 262 - 280 .

(2) د. / يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٥٨٢ نقلاً عن الروضة جـ٢ ص ٣٣٧.

إلا أن الإمام مكلف شرعاً ببذل أقصى جهد ممكن في توزيعها بحيث يكفل توفير الحاجات حسب أهميتها على مستوى أقاليم الدولة الإسلامية الواحدة، وأن أولي الأمر على مستوى الأمة الإسلامية مكلفون بتحقيق مستوى معيشي متقارب للفقراء على مستوى الأمة الإسلامية .

أما بالنسبة للمصرفين الآخرين الغارمين وابن السبيل (خاصية الحاجة الطارئة أو المؤقتة) فإنه يندر وجودهما في كل بلد عادة . هذا ويمكن عرض محددات الاستحقاق لكل منهما كما يلي : -

(أ) بالنسبة لمصرف الغارمين :

وهم الذين ركبهم الدين ولا وفاء[1] عندهم . وينقسم صنف الغارمين إلى قسمين :

١- غارم من أجل إشباع حاجته ومن يعول ، وهذا يشترط لكي يعطى من أموال الزكاة شروط منها [2] :

- أن يكون الدين حالاً .
- ألا يكون لديه بعد إشباع حوائجه الأصلية مال يكفي لسداد دينه .
- ألا يكون سبب الدين معصية أو نتيجة إسراف، إلا إذا غلب على الظن توبته .
- أن يكون الدين مما يستوجب الحبس .

وإذاً .. فالصرف بناء على هذه الشروط له مزايا وآثار اقتصادية عظيمة، منها محاربة كل مظاهر السرف والإنفاق على المحرمات وتقويم لسلوك المسلم من الناحية الاقتصادية ، ومن ثم سيستفيد المسلم من حسن إدارته أمواله، وكذلك يستفيد المجتمع بشكل غير مباشر، وذلك عن طريق استغلال موارده البشرية والاقتصادية بشكل أفضل .

كذلك فإن وجود مصرف دائم بدوام المستحقين له بهذه الشروط من شأنه أن يدعم الثقة بين الأغنياء والفقراء، وبالتالي يزداد حجم القرض الحسن، ومن ثم يعتبر هذا المصرف إحدى الوسائل الفعالة -عمليًا- في محاربة ظاهرة الربا الذي يعتبر إحدى الكبائر التي تستوجب غضب الله تعالى، وبسببه تهدد أمن المجتمع بحرب من الله ورسوله ، فقال تعالى : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا

---

(١) القرطبي ، مرجع سابق ، المجلد الرابع ، ص ٣١٠٨ .
(٢) المرجع سابق ، ص ٣١٠٩ .

﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (سورة البقرة : ٢٧٨: ٢٧٩) .

٢- غارم استدان من أجل مصلحة عامة كإصلاح ذات البين ، وهذا ينبغي أن يعان إذا كان ما تحمله من دين للإصلاح يذهب بماله؛ ولذلك فإنه يعطى من مال الزكاة حتى ولو كان غنيًا . ولقد احتج من رأى هذا الرأي وهم الشافعية والحنابلة[١] بحديث قبيصة بن مخارق؛ إذ قال «تحملت حمالة فأتيت النبي ﷺ أسأله فيها فقال : أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها، ثم قال يا قبيصة .. إن المسألة لا تحل لأحد إلا لثلاثة : رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك... إلخ» الحديث .

إذًا .. فالفرد أم الدولة أقدر على مراعاة هذه الشروط عند الصرف بهذه المصارف من مصارف الزكاة أخذاً في الحسبان حصيلة الزكاة ومراعاة الحاجات الأولى ؟!!

(ب) بالنسبة لمصرف ابن السبيل :

يشمل هذا المصرف كل غريب منقطع عن ماله ولو كان غنيًا ، ففي واحد من أمهات كتب الفقه جاء تعريفه بأنه «المسافر الذي ليس له ما يرجع به إلى بلده، وإن كان يساراً في بلده، فيعطى ما يرجع به»[٢] .

هذا وللصرف من هذا المصرف الشروط التالية :[٣] .

(١) ألا يكون سفره في معصية .

(٢) ألا يكون معه ما يكفيه، فإن كان معه بعض ما يكفيه، أعطى ما يكفي للعودة أو لاستكمال سفره .

وهناك شرط ثالث غير متفق عليه، وهو ألا يجد من يقرضه إن كان غنيًا في بلده .

هذا، وتشير التطبيقات التاريخية لهذا المصرف إلى أن الدولة وليس الفرد هي الأقدر على تأمين السياحة في الأرض؛ عظة واعتبارًا أو بحثًا عن العلم ومصادره أو حتى السعي في سبيل العيش الكريم ، يروي ابن سعد في طبقاته أن عمر بن الخطاب ﷺ اتخذ في عهده داراً خاصة أطلق عليها «دار الدقيق»، وذلك أنه جعل فيها الدقيق والسويق والتمر والزبيب وما يحتاج إليه يعين به المنقطع والضيف ينزل على عمر ﷺ ويحمل

(١) المرجع سابق ، المجلد الرابع ص ٣١١٠ ـ ص ٣١١١ ، وكذلك الإمام شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن قدامة ، الشرح الكبير، مرجع سابق ، المجلد الثالث ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ .
(٢) الإمام شمس الدين عبد الرحمن بن محمد بن قدامة ، الشرح الكبير ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٦٩ .
(٣) المصدر السابق، المجلد الثالث ، ص ٢٦٩ ـ ص ٢٧٠ .

من ماء إلى ماء[1] .

كذلك كتب ابن شهاب الزهري كتابًا في الصدقات إلى خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز ﷺ بناء على طلب الأخير ، فكان ما ذكره عن ابن السبيل ما يلي: «وسهم ابن السبيل يقسم ذلك لكل طريق على قدر من يسلكها ويمر فيها من الناس، رجال رجال، (هكذا). من ابن السبيل ليس له مأوى ولا أهل يأوي إليهم، فيطعم حتى يجد منزلاً أو يقضي حاجته ويجعل في منازل معلومة على أيدي أمناء لا يمر عليهم ابن السبيل له حاجة إلا أووه وأطعموه وعلفوا دابته...[2]».

هذا ويمكن القول أن من التطبيقات المعاصرة الممكنة ما يلي :

منح تذاكر سفر مناسبة لاستكمال رحلة السفر أو العودة .

إنشاء دور للضيافة (لابن السبيل) على امتداد طرق السفر المعتادة وبشكل يتناسب وحجم الحركة على هذه الطرق، كما أشار إلى ذلك كتاب ابن شهاب، بحيث تجهز هذه الدور بما يلزم ابن السبيل من طعام وشراب وأثاث وأدوات طهي، بحيث توفر هذه الدور الحد الأدنى للراحة ومستوى معيشة فقير متوسط الفقر.

هذا، ويمكن القول أن توافر مصرف ابن السبيل بهذه الشروط والمواصفات من شأنه أن يؤمن رحلات الإنسان أثناء السفر المباح عامة، وبصفة خاصة بحثًا عن مصادر الرزق محليًا ودوليًا، ومن ثم فإن هذا المصرف يمكن أن يسهم بشكل ملحوظ في خفض مستوى البطالة محليًا أو على مستوى الأمة الإسلامية عامة، بالإضافة إلى آثار اقتصادية غير مباشرة سبق الإشارة إلى بعضها .

الآثار الاقتصادية لمحددات دور الدولة في توزيع الزكاة :

مما يمكن فهمه من قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا**﴾ (سورة التوبة : ١٠٣) أن الآثار الاقتصادية التي يمكن أن تنشأ عن قيام الدولة بتوزيع الزكاة طبقًا للمحددات السابقة يمكن تصنيفها إلى قسمين :

أولاً : الآثار الاقتصادية الضمنية (غير المباشرة).

ثانياً : الآثار الاقتصادية المباشرة .

(١) د/ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ص ٦٧٥ نقلاً عن طبقات بن سعد ، جـ ٣ ص ٢٨٣ ، ط بيروت .

(٢) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق ، ص ٥١٤ ـ ٥١٥ .

هذا، ويمكن دراسة وتحليل كل من القسمين كما يلي:

أولاً : الآثار الاقتصادية الضمنية (غير المباشرة) :

لقد سبقت الإشارة إلى أن من وظائف الزكاة تطهير المجتمع من آفات الغنى ، وفي مقدمتها الشح والبخل، ومن آفات الفقر وفي مقدمتها الحقد والحسد؛ لذلك يمكن القول: إن المجتمع الذي تطبق فيه فريضة الزكاة ينعم أفراده بالأمن والأمان ، وتكاد تنعدم فيه جرائم الاعتداء على الأنفس والأموال .

هذا، ولعل مما يؤكد هذه المقولة السابقة أن العديد من الدراسات الاجتماعية أوضحت أن معدلات الجريمة تتناسب طرديًا مع اتساع دائرة الفقر . وعلى سبيل المثال من أهم النتائج التي توصل إليها المركز العربي للدراسات الأمنية بالرياض أن ٦٢,٥٪ من الأحداث الذين هم ضحايا وفاة أحد الوالدين مارسوا السرقة[١] كذلك أشار الدكتور / حسن الساعاتي[٢] من خلال دراسته إلى أن ٦٠٪ من أسر الأحداث المنحرفين فقراء جدًا .

ويفسر أحد الباحثين كيف يكون الفقر سببًا مهمًّا في انحراف الأحداث قائلاً: «فالوالد يضطر إلى قضاء معظم نهاره في العمل لمواجهة ظروف المعيشة القاسية ، فيهمل أطفاله وينصرف عن تربيتهم ؛ والوالد الذي لا يستطيع مواجهة مسئولياته الاقتصادية داخل المنزل يكون شخصًا عصبيًّا حاد المزاج يثور لأتفه الأسباب ؛ مثل هذا الجو الذي ينشأ فيه الحدث لا شك أنه يؤثر في حياته»[٣] .

هذا ومكمن الخطورة في انتشار ظاهرة انحراف الأحداث أن هؤلاء المنحرفين الصغار يمكن أن يصبحوا أشد المجرمين خطراً على أمن المجتمع؛ ولذلك يمكن القول أن انحراف الكبار ما هو في حقيقته إلا امتداد لانحراف الصغار[٤].

إذًا ... فالزكاة من شأنها أن تؤدي دوراً جوهريًا ـ كنظام كفء ـ في تحقيق تكافل المجتمع في مكافحة الفقر وآثاره ؛

---

(١) د. حسين الرفاعي ، الوقاية من انحراف الأحداث ، ومبادئ الرياض التوجيهية ، تقرير المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب بالرياض ، المؤتمر الخامس للجمعية المصرية للقانون الجنائي المنعقد في الفترة : ١٨- ٢٠ إبريل ١٩٨٨ م ، دار النهضة العربية ١٩٩٢م ، ص ٨٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١١٠ .

(٣) أ./ محمد صبحي نجم ، دور شرطة الأحداث في مرحلة الضبط القضائي ، المؤتمر الخامس للجمعية المصرية للقانون الجنائي المنعقد بالقاهرة في الفترة : ١٨ ـ ٢٠ إبريل ١٩٨٨ م ، دار النهضة العربية ١٩٩٢ م ، ص ٨١ .

(٤) د./ محمد شريف بسيوني ، حماية الطفل دون حماية حقوقه ، المؤتمر الخامس للجمعية المصرية للقانون الجنائي المنعقد بالقاهرة في الفترة : ١٨ ـ ٢٠ إبريل ١٩٨٨ م ، دار النهضة العربية ١٩٩٢ م ، ص ٦٠ .

ولذلك يمكن القول: إنه إذا توافر لكل فرد في المجتمع الإسلامي حد الكفاية فقد انسد باب كبير من أبواب الجريمة وانخفضت بالتالي تكاليف مكافحتها بشكل ملحوظ ، وكذلك آثارها الاقتصادية السيئة .

هذا، ومن بين هذه الآثار الاقتصادية الضمنية ـ علي سبيل المثال ـ ما يلي :

١ – الحفاظ على الموارد الاقتصادية من الأموال والأنفس التي كانت عرضة للإتلاف نتيجة لانتشار الجريمة .

٢ – توفير التكاليف التي كانت تستوجبها عمليات مكافحة الجريمة مثل حجم قوة الشرطة المطلوبة لمكافحة الجريمة والقبض على المجرمين ، وكذلك دور المحاكم ودور السجون اللازمة لمحاكمة وتأديب المجرمين .

٣ ـ توفير الوقت الضائع في مكافحة الجريمة .

هذه الآثار الاقتصادية الضمنية وغيرها تعتبر في الواقع إضافة حقيقية إلى الموارد الاقتصادية للمجتمع التي يمكن توجيهها إلى مجالات الإنتاج النافعة للمجتمع المحلي بصفة خاصة وللأمة الإسلامية بصفة عامة . كذلك يدخل ضمن الآثار أو المنافع الاقتصادية الضمنية ما سبقت الإشارة إليه عند مناقشة محددات كل مصرف من مصارف المصالح العامة كمصرف المؤلفة قلوبهم ومصرف في سبيل الله مثلاً .

وهكذا يمكن أن ندرك بعض الحكمة من قوله تعالى – إشارة إلى هذه المكاسب أو الآثار الاقتصادية الضمنية– : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ..﴾.

ثانياً : الآثار الاقتصادية المباشرة لمحددات دور الدولة في توزيع الزكاة :

بشيء من التدبر لقول الله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (سورة التوبة : ١٠٣).

يمكن القول: إن لفظ تزكيهم بها يشير إلى أن الزكاة من شأنها إحداث نمو اقتصادي لجميع المتغيرات الاقتصادية ذات الطابع الإيجابي على معيشة الإنسان، مثل النمو في حجم الإنتاج الكلي أو في حجم الاستهلاك الكلي أو في حجم التراكم الرأسمالي .

هذا ولقد سبقت الإشارة لبعض الآثار الاقتصادية المترتبة على التزام الدولة لمحددات توزيع الزكاة على المصارف التي يجمع بينها معيار المصالح العامة ، وتخضع من الناحية التنظيمية

لسياسة الحكومة المركزية ؛ أما بالنسبة لمصارف الزكاة التي يجمع بينها معيار الحاجة وتخضع من الناحية التنظيمية لمبدأ المحلية فإن التزام الدولة بمحددات التوزيع طبقًا لهذا المبدأ من شأنه إحداث آثار اقتصادية مباشرة عديدة يمكن أن نعرض لأهمها بشيء من التفصيل كما يلي :

أ- تخصيص أفضل لأموال الزكاة :

وذلك يرجع بشكل أساسي إلى أن ولي الأمر - بعد أخذ الترتيبات السابقة في الحسبان - لا ينبغي أن يسمح بتوزيع الزكاة ليشبع حاجات أقل أهمية، كالحاجة إلى اللباس قبل إشباع الحاجات الأكثر أهمية كالحاجة إلى الحد الأدنى من الطعام(*)، وذلك ليس فقط على مستوى أقاليم الدولة الإسلامية الواحدة، بل وعلى مستوى الأمة الإسلامية أيضًا، وذلك من خلال إنشاء هيئة عالمية للزكاة تشترك في عضوية مجلسها التنفيذي جميع الدول الإسلامية ، بل وربما رؤساء مجالس الإدارات العامة للزكاة في دول غير إسلامية من الناحية الرسمية مثل رئيس مجلس إدارة الزكاة في بريطانيا أو فرنسا مثلاً، وهكذا يمكن أن يتحقق تخصيص أفضل لموارد الزكاة طالما لن يسمح ولي الأمر بإشباع مستوى الحاجيات بصفة عامة قبل إشباع مستوى الضروريات ، من طعام ولباس وسكنى ... وخلافه على مستوى أقاليم الدولة الإسلامية، وكذلك على مستوى الأمة الإسلامية بالتعاون والتنسيق مع أولياء أمور جميع الدول الإسلامية من خلال الهيئة العالمية للزكاة.

وبطبيعة الحال فإن توزيع أموال الزكاة بهذا الشكل سيرفع من المنافع الكلية لهذه الموارد؛ نظرًا لأن منافع إشباع الحاجات تتناسب طرديًّا مع أهمية تلك الحاجات .

أما إذا قام أرباب الأموال أنفسهم بتوزيع زكاة أموالهم فليس ثمة ضمان يرجح على الأقل تحقيق هذا التخصيص الأفضل لموارد الزكاة؛ حيث إن أرباب الأموال ليس لديهم قاعدة المعلومات التي تمكنهم من تحقيق ذلك ، وأغلب الظن فإن المعارف والأقارب - الذين لا يجب على أرباب الأموال النفقة عليهم - هم الذين يستفيدون من أموال الزكاة، بينما سيحرم الكثير من أصحاب الحاجات من أهل التعفف والحياء ، وكذلك البلاد

(*) الحد الأدنى من الطعام هو الحد اللازم لبقاء الإنسان حيًا.

التي تعاني من الكوارث الطبيعية أو الحروب الأهلية أو غير ذلك من الظروف الاستثنائية .

ب – حجم أكبر وهيكل أفضل للطلب الفعلي للزكاة [1] :

لا شك أن هناك علاقة طردية بين حجم الإنتاج وحجم الطلب الفعلي على ذلك الإنتاج . كذلك توجد علاقة ارتباطية بين هيكل الإنتاج وهيكل الطلب الفعلي على ذلك الإنتاج ، وذلك بحكم أن الإنتاج –بصفة عامة– هو متغير تابع، وأن الطلب الفعلي متغير مستقل ، وإن كان هذا لا يصادر على القول أنه أحيانًا تأثير متبادل بينهما .

فإذا حللنا حجم الإنتاج لدولة ما إلى سلع ضرورية وسلع حاجية (شبه ضرورية) وسلع كمالية فإن العلاقات النسبية بين هذه المكونات الثلاثة تعتبر عادة صدى للعلاقات النسبية لمكونات الطلب الفعلي على ذلك الإنتاج .

أخذًا لهذه العلاقات السابقة في الحسبان يمكن القول أن قيام الدولة بتحصيل الزكاة بشكل إجباري من شأنه – كما سبق الذكر – أن يرفع من كفاءة التحصيل، وبالتالي من المتوقع أن تزداد الحصيلة ، ومن ثم يزداد حجم الطلب الفعال للفقراء نتيجة لذلك .

ولقد أشار الباحث في مناسبة أخرى[2] إلى أن ارتفاع حجم الطلب الفعلي سيرفع من حجم الطلب على عوامل الإنتاج ؛ وإذًا .. فقيام الدولة بتحصيل الزكاة بدلاً من الأفراد أرباب الأموال أنفسهم من المرجح أن يؤدي إلى تحقيق مستوى أكبر نسبيًّا في حجم التوظف نتيجة للارتفاع النسبي في حجم الطلب الفعلي على حجم إنتاج أكبر نسبيًّا .

كذلك إذا قامت الدولة بتوزيع حصيلة أموال الزكاة بدلاً من أرباب الأموال أنفسهم فمن المتوقع أن تكون العلاقات النسبية لهيكل الطلب الفعلي للزكاة أفضل مقارنة بهيكل الطلب للفقراء حال قيام الأفراد بتوزيع زكاتهم بأنفسهم . هذه الرؤية يدعى بصحتها إذا التزمت الدولة بالمعايير السابقة في التوزيع حسب الحاجة؛ بحيث لا تسمح بإشباع مستوى أعلى من الحاجات إلا

(١) لمزيد من التفصيل حول الطلب الفعلي الإسلامي يرجع إلى د/ شعبان فهمي عبد العزيز، الطلب الفعلي ، مفهومه وحجمه وآثاره الاقتصادية ، دراسة مقارنة بين الفكر الاقتصادي الإسلامي والفكر الرأسمالي ، المجلة العلمية للاقتصاد والتجارة ، كلية التجارة جامعة عين شمس، العدد الثاني ، ١٩٩٥ ، ص ٣٦ ـ ص ٥٠ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٧ ـ ص ٣١ .

بعد إشباع المستويات الأدنى ، ليس على مستوى الإقليم الواحد، بل على مستوى أقاليم الدولة كلها ، بل ينبغي أن ينسحب هذا القيد على مستوى الأمة الإسلامية جميعها .

فلنفرض على سبيل التبسيط دولة من الدول الإسلامية تتكون من إقليمين (أ - ب) ، وأن هذين الإقليمين متماثلان في عدد السكان، غير أن نسبة فقراء الإقليم (أ) تمثل ٤٠٪ فقط من حجم سكانه، بينما فقراء الإقليم (ب) يمثلون ٨٠٪ من حجم سكانه، وأن نسبة حصيلة الزكاة في كلا الإقليمين تعكس مستوى واحدًا من غنى الأغنياء في كليهما، وبعبارة أخرى أن نسبة حصيلة زكاة الإقليم (ب) إلى حصيلة زكاة الإقليم (أ) تمثل (١ : ٣) فإذا افترضنا حالتين من التوزيع :

الحالة الأولى : قيام أرباب الأموال أنفسهم بتوزيع زكاة أموالهم .

الحالة الثانية : قيام الدولة بتحصيل الزكاة وتوزيعها نيابة عن أرباب الأموال.

ففي الحالة الأولى : من المرجح عدم انتقال الزكاة من الإقليم (أ) إلى الإقليم (ب) أو العكس إلا في أحوال قليلة، كإعطاء رب المال في إقليم معين زكاة ماله إلى قريب له لا تجب عليه نفقته يعيش في إقليم آخر .

إن وضعًا كهذا يرجح أن تكون حصيلة زكاة الإقليم (أ) من الغزارة بحيث تمكن فقراءه أن يعيشوا في مستوى أفضل بكثير من فقراء الإقليم (ب)، لذلك فمن الممكن أن يكون هيكل الطلب الفعلي لفقراء الإقليم (أ) يتكون من ٤٠٪ طلبًا على السلع الضرورية و٦٠٪ طلبًا على السلع والخدمات شبه الضرورية وشبه الكمالية.

أما بالنسبة لهيكل الطلب الفعلي لفقراء الإقليم (ب) فنظراً للانخفاض الملحوظ في حصيلة الزكاة، بل وقلتها، فمن المرجح أن يكون كله يمثل طلبًا على الضروريات، بل ولربما بعضها وليس كلها .

أما في الحالة الثانية : فإنه مع الأخذ في الحسبان التزام الدولة بمعايير التوزيع السابقة فإنه يتوقع ألا يسمح لفقراء الإقليم (أ) بالتمتع بالسلع الحاجية (شبه الضرورية) وشبه الكمالية إلا بعد تأمين إشباع فقراء الإقليم (ب) لحاجاتهم من السلع الضرورية، ثم يسمح بعد ذلك - إن وجد فائض في

حصيلة الزكاة - بإشباع المستوى الأعلى مع إعطاء الأولوية حينئذ - لفقراء الإقليم (أ) .

وهكذا يمكن عرض الفرق في هيكل الطلب الفعلي للفقراء في مثال حسابي بسيط كما يلي :-

بما أن نسبة حصيلة الزكاة في كلا الإقليمين (أ - ب) هي (٣ : ١) على الترتيب، وبما أن الأقليمين متساويان من حيث عدد السكان، فإن مجموع أجزاء الزكاة في الإقليمين = ٣ + ١ = ٤ أجزاء .

أولاً - في حالة تولي أرباب الأموال توزيع الزكاة بأنفسهم :

هيكل الطلب الفعلي لفقراء الإقليم (أ) :

الطلب على السلع الضرورية = ٣×٤٠٪ = ١,٢جزء .

الطلب الفعلي على السلع والخدمات شبه الضرورية وشبه الكمالية = ٣× ٦٠٪ = ١,٨جزء .

الطلب الفعلي لفقراء الإقليم (ب) = ١جزء على السلع الضرورية .

إذًا مجموع الطلب الفعلي على الضروريات = ١,٢+ ١ = ٢,٢جزء من الحصيلة الكلية للزكاة .

أما مجموع الطلب الفعلي على السلع شبه الضرورية وشبه الكمالية = ١,٨+ صفر = ١,٨جزء .

ثانياً - في حالة قيام الدولة بجباية الزكاة وتوزيعها طبقاً لمحددات التوزيع:

بما أن نسبة الفقراء في الإقليم (ب) إلي فقراء الإقليم (أ) = ٨٠٪ : ٤٠٪ = الضعف .

وبما أن فقراء الإقليم (أ) ينفقون ١.٢ جزء على السلع الضرورية فإن فقراء الإقليم (ب) يحتاجون إلى ضعف ما ينفقه فقراء الإقليم (أ) حتى يتم إشباع جميع ضرورياتهم ، فإذا قامت الدولة بنقل جزء من زكاة الإقليم (أ) إلى الإقليم (ب) حتى يستكمل فقراء الإقليم (ب) إنفاقهم على الضروريات فإن ما ينفقه فقراء الإقليم (ب) على السلع الضرورية = ١,٢× ٢ = ٢,٤جزء من حصيلة الزكاة ، منها جزء يتوافر من حصيلة الزكاة المحلية في الإقليم (ب) ، وبالتالي ٤٠ جزء يستوفى من حصيلة زكاة الإقليم (أ) .

إذًا ... إجمالي طلب فقراء الإقليمين على السلع الضرورية = ١,٢+ ٢,٤= ٣,٦ جزء من حصيلة الزكاة الكلية والتي مجموع أجزائها = ٤ أجزاء .

إذًا ما ينفق علي السلع شبه الضرورية وشبه الكمالية = ٤ - ٣,٦= ٠,٤ جزء من الحصيلة الكلية للزكاة في الإقليمين ، وهذا الفائض سيكون غالبًا من نصيب فقراء الإقليم (أ) .

إذًا .. فهيكل الطلب الفعلي الكلي في الحالة الأولى يتكون من (٢,٢ ÷ ٤) × ١٠٠ ٪ = ٥٥ ٪ تمثل طلبًا فعليًا كليًا على السلع الضرورية .

(١,٨ ÷ ٤) ×١٠٠٪ = ٤٥٪ تمثل طلبًا فعليًا كليًا على السلع شبه الضرورية وشبه الكمالية .

أما هيكل الطلب الفعلي الكلي في الحالة الثانية يتكون من :

(٣,٦ ÷ ٤) × ١٠٠٪ = ٩٠٪ تمثل طلبًا فعليًا كليًا على السلع الضرورية .

(٠,٤ ÷ ٤) × ١٠٠٪ = ١٠٪ تمثل طلبًا فعليًا كليًا على السلع شبه الضرورية .

إذًا ... فهيكل الطلب الفعلي للفقراء في حالة قيام الدولة بتوزيع الزكاة أفضل؛ وذلك لارتفاع نسبة الإنفاق على السلع الضرورية ذات الأهمية النسبية الأكبر لحياة الإنسان .

هذا، ولعله من نافلة القول أن نقول أن هيكل الطلب الفعلي بصفة عامة يمكن أن يعكس مدى كفاءة تخصيص عوامل الإنتاج والموارد الاقتصادية المتاحة في إنتاج الكميات المطلوبة بنسب هيكلية تتطابق مع مكونات هيكل الطلب الفعلي . ومن المثال العددي السابق يتضح أن هيكل الإنتاج الذي يكفي لإشباع احتياجات المجتمع من السلع الضرورية وبعض احتياجاته من السلع شبه الضرورية كما هو متوقع في الحالة الثانية من التوزيع أفضل من هيكل إنتاج لا يكفي لإشباع احتياجات المجتمع من السلع الضرورية ولا يكفي أيضًا لإشباع احتياجاته من السلع شبه الضرورية وشبه الكمالية كما هو متوقع في الحالة الأولى من التوزيع .

جـ - إمكانية مكافحة البطالة بشكل مباشر :

سبق أن أشار الباحث أن الدولة بما لديها من أجهزة وقاعدة معلومات مناسبة تستطيع – بل ينبغي – أن تجرى حصرًا شاملاً لحجم البطالة وتصنيفها من حيث الجنس والمهن وتحليل أسبابها، ومن ثم تستطيع الدولة أن تستخدم جزءًا من حصيلة الزكاة في محاربة البطالة ومحاولة التغلب على أسبابها . فالتراث

الفقهي يشير إلى أن من كانت «عادته الاحتراف أعطى ما يشتري به حرفته أو آلات حرفته، قلت تلك أم كثرت ، بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبًا، ويختلف ذلك باختلاف الحرف والبلاد والأزمان والأشخاص ..».

«ومن كان خياطًا أو نجارًا أو قصابًا أو قصارًا أو غيرهم من أهل الصنائع أعطي ما يشتري به من الآلات ما تصلح لمثله»[(1)] .

وهكذا فبدلاً من استخدام حصيلة الزكاة في مجال الإنفاق الاستهلاكي المباشر يمكن أن يستخدم جزء منها في إنفاق استثماري لصالح المستحقين للزكاة ، ومن شأن هذا الإنفاق الاستثماري لصالح الفقراء أن يحقق هدفين في آن واحد [(2)] بالإضافة إلى هدف مكافحة البطالة :

(١) خفض حجم الاستهلاك، وبالتالي رفع نسبة الادخار (الاستثمار) إلى حجم الدخل القومي، خصوصًا في الدول النامية التي يتصف اقتصادها بتدني نسب ادخارها إلى الناتج القومي.

(٢) أن هذا الاستثمار الموجه لصالح الفقراء يمثل جهدًا مكثفًا لمكافحة الفقر .

كذلك يتضح بجلاء أن الدولة أقدر من الأفراد في إلزام القادرين على العمل ومَن يتبطلون اختياريًّا – لسبب أو لآخر – بالعودة مرة أخرى إلى مجال الإنتاج ، وذلك عن طريق حرمانهم من أموال الزكاة .

إذًا .. فهذا الحرمان من أموال الزكاة للعاطلين اختياريًّا – والذي يمثل وسيلة سلبية – بالإضافة إلى إعادة تأهيل القادرين منهم بوسائل الإنتاج المناسبة لهم – والذي يمثل وسيلة إيجابية لمحاربة البطالة – كلتا الوسيلتين تلعب دوراً جوهريًّا في خفض معدلات البطالة بشكل مباشر .

د ـ تحقيق تنمية اقتصادية متوازنة :

تكمن فكرة التنمية الاقتصادية المتوازنة – التي ترجع جذورها الفكرية إلى العديد من المفكرين أشهرهم[(3)] نوركسيه ، وروزنشتاين رودان في أن

(١) د/ يوسف القرضاوي ، فقه الزكاة ، مرجع سابق، الجزء الثاني ص ٥٦٤ ـ ٥٦٥، نقلاً عن المجموع للنووي، جـ٦ ص ١٩٣ – ١٩٥ .

(2) Dr. F.R. Faridi, Zakat and Fiscal Policy Studies in Islamic Economics ed. By Khurshid Ahmad, International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdul Aziz Universtiy, Jeddah and The Islamic Foundation U.K., 1980.

(3) Professor A.P. Thirlwall Growth and Development, wih Special Reference to Developing Countries, 5 th Edition , The Macmillan Press Ltd, Hampshire, U.K, 1994 pp 181 - 183 .

كل قطاعات الاقتصاد القومي وعلى مستوى أقاليم الدولة الواحدة ينبغي أن يحقق كل منها نموًا اقتصاديًا وبمعدلات مناسبة في آن واحد[١] .

وترجع أهمية تحقيق التنمية الاقتصادية المتوازنة إلى كونها وسيلة لتحقيق نوع من العدل الاقتصادي على مستوى أقاليم الدولة الإسلامية الواحدة - وهي بهذا المعنى تعتبر مطلبًا شرعيًا ينبغي الحرص على تحقيقه ــ إضافة إلى كونها وسيلة ــ أيضًا ــ لتحقيق أقصى مستوى ممكن من التقدم الاقتصادي[٢] .

هذا ويمكن القول أن مضمون التنمية الاقتصادية المتوازنة كنظرية يراد تطبيقها في الدول النامية التي تعاني اقتصادياتها القومية من ضمور في هياكلها الإنتاجية على الأقل بالنسبة لبعض قطاعاتها الاقتصادية ، وكذلك ضعف حجم أسواقها بسبب ضعف القدرة الشرائية المتاحة بسبب الانخفاض الملحوظ في دخل الفرد في المتوسط - يكمن في ضرورة توافر حجم من الاستثمار بمواصفات معينة أهمها :

(أ) أن يكون هذا الحجم من الاستثمار كافياً لتلبية الاحتياجات الاستثمارية لكافة القطاعات الاقتصادية للدولة؛ بحيث تنمو هذه القطاعات بمعدلات مناسبة في آن واحد. ومما يجدر ذكره أن نمو القطاعات الاقتصادية بمعدلات مناسبة في آن واحد يعني قدرة كل قطاع على إنتاج ما يكفي الطلب النهائي أو الطلب الوسيط من قبل القطاعات الأخرى .

(ب) حجم مناسب من الاستثمار لتلبية الاحتياجات الاجتماعية العامة، خصوصًا فيما يتعلق بمشروعات البنية الأساسية .

أخذاً لمثل هذه المواصفات وغيرها في الحسبان فإنه يتوقع أن تنمو القطاعات الاقتصادية بشكل متكامل مع بعضها البعض، وأن تنمو معها في نفس الوقت أسواق الطلب الوسيط جنبًا إلى جنب مع أسواق الطلب النهائي . بطبيعة الحال فإن الحجم المطلوب من الاستثمار بهذه المواصفات يتوقع أن يكون ضخمًا وفوق طاقة معظم الدول النامية ، ومع ذلك فإنه على مستوي الدول الإسلامية يمكن القول أنه مع قيام الدولة الإسلامية

(1) David W. Pearce,(ed) Macmillan Dictionary of Modern Economics, 4 th Ed. Macmillan Press Ltd., London U.K, 1992, P. 26

(2) Professor Khurshid Ahmad , Economic Development in an Islamic Frame Work, Studies in Islamic Economics (ed). by Khurshid Ahmad, op cit.,P. 182.

بجمع الزكاة وتوزيعها من شأنه أن يذلل كثيراً من الصعاب أمام تحقيق هذا الهدف العظيم، على الأقل بالنسبة لضعف الطلب النهائي في معظم هذه الدول .

ذلك أنه عندما تقوم الدولة - بدلاً من أرباب الأموال - بتحصيل الزكاة ، فإن حصيلة الزكاة يتوقع أن تصل إلى أقصى حجم ممكن ، ومن ثم إذا قامت الدولة - بدلاً من أرباب الأموال - بتوزيع الزكاة مع التزامها بمعايير التوزيع السابقة، والتي مفادها عدم السماح بإشباع حاجة الفقراء في جميع أقاليمها من السلع شبه الضرورية أو شبه الكمالية (السلع الحاجية) إلا بعد إشباع حاجتهم من السلع الضرورية بمختلف أنواعها (مأكل - ملبس - مسكن - تعليم - خدمة صحية ..) فإنه سوف يتوافر للفقراء على مستوى الدولة الإسلامية الواحدة ــ بل وعلى مستوى الأمة الإسلامية بأجمعها ــ قوى شرائية تمكنهم من إشباع حاجاتهم الضرورية بنسبة ١٠٠٪ في المدى القصير وحاجاتهم شبه الضرورية أو شبه الكمالية في المدى البعيد .

إن هذه الوظيفة الاقتصادية للزكاة يمكن القول أنها تمثل أداة مهمة وحاسمة في التغلب على واحدة من أهم معوقات تحقيق التنمية الاقتصادية المتوازنة، ألا وهي عقبة ضعف الطلب النهائي الناتج عن ضعف القوى الشرائية المتاحة للسواد الأعظم من السكان . فالزكاة حينما يتم توزيعها طبقًا لمعايير التوزيع السابقة فإن معنى ذلك أن القوى الشرائية - ومن ثم الطلب الفعلي - سيتوافر بشكل متناسب اقتصاديًّا وجغرافيًّا، ليس على مستوى الدولة الإسلامية الواحدة فحسب، بل وعلى مستوى الأمة الإسلامية أيضًا، أخذًا في الحسبان افتراض أن تطبيق الزكاة عن طريق الدولة أصبح نظامًا عامًّا، وأن هناك تنسيقًا فيما بين الدول الإسلامية في هذا المضمار .

أما على جانب العرض فإنه من المتوقع أن يقوم رجال الأعمال بتطبيق خطط إنتاج قادرة ـ في التحليل النهائي ـ على تلبية هيكل الطلب الفعلي الزكوي. إضافة إلى ذلك إذا أخذنا في الحسبان أن الدول الإسلامية لديها كل مقومات التكامل الاقتصادي وأنها مدعوة شرعًا إلى التنسيق فيما بينها لإنجاز مثل هذا التكامل، بحيث تسمح بانتقال رأس المال

المتوافر لدى كثير منها، وكذلك عوامل الإنتاج والموارد الاقتصادية بصفة عامة من حيث الوفرة إلى حيث الندرة فإن من شأن هذا التكامل أن يقدم أداة فعالة في التغلب على المشاكل والمعوقات المتعلقة بجانب العرض الكلي اقتصاديًا وجغرافيًا في آن واحد .

ولكن لكي يتم هذا التنسيق والتكامل فلابد أن تتغير مفاهيمنا عن التنمية الاقتصادية والتي استقينا معاييرها وأهدافها من ينابيع الفكر الوضعي فنتبنى مفهومًا تستقي معاييره وأهدافه من صميم أيديولوجيتنا الإسلامية[١] .

وهكذا يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها أن الدولة - من الناحية النظرية - هي الأكفأ من الأفراد أو الهيئات الخيرية في القيام بمهمة توزيع الزكاة ، ومن ثم فإن الآثار الاقتصادية المنوطة بهذه الفريضة يتوقع أن تكون أكثر فعالية؛ لذلك يؤكد أحد الباحثين القصور الكامن في تحصيل وتوزيع الزكاة بشكل طوعي أو فردي؛ حيث يقول: «صحيح أن من أخرج زكاته في غياب بيت المال والدولة المسلمة إلى مستحقيها من الفقراء أجزأ عنه وقام بفريضته إلا أن طريقة إخراجها فرديًا قصرت بالزكاة عن غاياتها»[٢] .

هذا وتشير التطبيقات العملية لتوزيع الزكاة في البلاد الإسلامية التي تجمع فيها الزكاة اختياريًا صدق النتيجة السابقة . فقد أثبتت التجربة اللبنانية أنه من بين العقبات التي تقف أمام نجاح تطبيق الزكاة من الناحية التوزيعية تعدد الجمعيات الخيرية وعدم وجود تنسيق فيما بينها، مما يعني سوء توزيع الزكاة بين مستحقيها[٣] .

هذا ويبدو أن صورة توزيع الزكاة في مصر من خلال نظام بنك ناصر الاجتماعي وما يشوبها من عيوب لا تختلف عما يحدث في التجربة اللبنانية ، فهذا على الأقل هو ما يدلي به نظام توزيع لجان الزكاة على مستوى المحافظات كما هو واضح من جدول (٦) .

---

(١) د./ إبراهيم أحمد عمر ، فلسفة التنمية ، رؤية إسلامية ، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الامريكية ، ط ٢ ، ١٩٩٢ ، ص ١٥ - ص ٢٥ .

(٢) د./ محمد علي ضناوي (رئيس الهيئة العليا لبيت الزكاة في طرابلس وشمال لبنان) دور الجمعيات الخيرية في تطبيق الزكاة ، الدورة التدريبية حول التطبيقات المعاصرة للزكاة المنعقدة في بيروت في الفترة ٢٧ - ٣٠ أكتوبر ١٩٧٧ ص ٤ .

(٣) د./ مروان قباني ، تحصيل وتوزيع الزكاة ، تجربة لبنان ، الندوة التدريبية حول التطبيقات المعاصرة للزكاة ، المنعقدة في بيروت في الفترة ٢٧ - ٣٠ أكتوبر ١٩٩٧ ، ص ٢٧ .

ولعل أول ما يجذب الانتباه في توزيع لجان زكاة بنك ناصر الاجتماعي هو تركز هذه اللجان في القاهرة الكبرى حيث تستحوذ هذه المدينة على ٣٦٪ من عدد اللجان، بينما نسبة حجم سكانها إلى الحجم الكلي للسكان لا يتجاوز ١٥٪[1] ، بينما الجيزة مثلاً التي تزيد نسبة حجم سكانها عن ٦٪ من سكان مصر لا تستحوذ إلا على أقل من ٣٪ من عدد اللجان، وكذلك المنيا نصيبها من عدد اللجان حوالي ١٪ بينما نسبة حجم سكانها أكثر من ٦٪ .

المظهر الثاني من مظاهر هذا القصور انعدام التنسيق بين هذه اللجان حتى على مستوى المدينة الواحدة ، وبالتالي فليس هناك ما يمنع المستفيد من إحدى لجان الزكاة أن يستفيد من لجان أخرى طالما هو قادر على الحركة والانتقال من لجنة إلى أخرى، يضاف إلى ذلك - طبعًا - انعدام التنسيق على مستوى الأمة الإسلامية الواحدة؛ نظرًا لعدم وجود هيئة عالمية للزكاة . وعلى سبيل المثال من المعروف أن صندوق الزكاة الأردني وبيت مال الزكاة الكويتي كلاهما له أنشطة خارج النطاق الوطني، فصندوق الزكاة الأردني[2] قد قدم أكثر من ستة آلاف دينار أردنيّ لحجاج داغستان في عام ١٩٩٥ م ، وكذلك أكثر من ٣٠٠٠ دينار أردنيّ للمتضررين من العدوان الإسرائيلي عن لبنان، كذلك بيت الزكاة الكويتي[3] قدم أكثر من ثلاثة ملايين دينار كويتيّ لكفالة الأيتام في ٢٥ دولة.

هذا ورغم سمو هذه الجهود وأهميتها إلا أنه يعوزها التنسيق مع المؤسسات الخيرية على مستوى العالم الإسلامي . أما إذا قامت الدولة بذلك كما هو حاصل في السودان مثلاً - فمن الناحية التنظيمية يفترض وجود تنسيق بين منافذ التوزيع على مستوى محليات الاستحقاق، فكما لا يتصور أن يحصل فرد على أكثر من معاش من الدولة كذلك لا يتوقع أن يتمتع أي فرد بنوع من الازدواجية في الاستفادة من جهة

(١) طبقًا لتعداد السكان في مصر في عام ١٩٧٦ ، وتقدير السكان في ١٩٨٤ ، وجد أن نسبة حجم السكان في كل من القاهرة ، والجيزة ، والمنيا ، وأسيوط حوالي ١٣٪ ، ٦.٥٪ ٥.٥٪ ، ٤.٥٪ على الترتيب من الحجم الكلي لسكان مصر ، راجع الكتاب الإحصائي السنوي يونية ١٩٨٥ ، الجهاز المركزي للتعبئة والإحصاء ، القاهرة .

(٢) وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية ـ صندوق الزكاة ، دراسة ميدانية حول التجربة الأردنية في تحصيل وتوزيع الزكاة.

(٣) أ.د/ أحمد عطية الباطني (مدير إدارة التطوير والإدارة والتدريب ببيت مال الزكاة الكويتي) الزكاة في دولة الكويت ، المقدمة إلى ندوة التطبيقات المعاصرة للزكاة المنعقدة في بيروت في الفترة من ٢٧ ـ ٣٠ أكتوبر ١٩٩٧ ، ص ٢٠ .

جدول (٦)[١]

توزيع لجان بنك ناصر الاجتماعي لتحصيل وتوزيع الزكاة على مستوى محافظات جمهورية مصر العربية

م	اسم المحافظة	عدد اللجان	نصيب كل محافظة
١	القاهرة الكبرى	١٦١٦	٪٣٦
٢	الجيزة	١٢٣	٪٢,٨
٣	الفيوم	٦٣	٪١,٤
٤	بني سويف	٧٦	٪١,٧
٥	المنيا	٤٦	٪١
٦	أسيوط	١٧٢	٪٣,٨
٧	سوهاج	٦٠	٪١,٣
٨	قنا	٦٤	٪١,٤
٩	أسوان	٤٦	٪١
١٠	القليوبية (بنها)	٢٠٤	٪٤,٦
١١	الغربية (طنطا / الفاتح/ المحلة الكبرى)	٣٨٧	٪٨,٧
١٢	المنوفية (شبين الكوم)	٣٥٠	٪٧,٨
١٣	كفر الشيخ	١٦٠	٪٣,٦
١٤	البحيرة (دمنهور)	٧٤	٪١,٧
١٥	إسكندرية	١٥١	٪٣,٤
١٦	الدقهلية (المنصورة)	٥٨٠	٪١٣
١٧	دمياط	٦٦	٪١,٥
١٨	الشرقية (الزقازيق)	١١١	٪٢,٥
١٩	الإسماعيلية	٥٠	٪١,١
٢٠	بور سعيد	٤١	٪٠,٩
٢١	السويس	١٠	٪٠,٢
٢٢	الوادي الجديد	١٤	٪٠,٣
٢٣	شمال سيناء	٥	٪٠,١
	إجمالي اللجان	**٤٤٧٢**	

الصرف الوحيدة المتاحة أمام المستحق للزكاة، أخذًا في الحسبان حصيلة الزكاة وعدم وجود أصحاب الحاجات الأشد على مستوى أقاليم الدولة الواحدة ، بل وعلى مستوى الأمة الإسلامية بكاملها ، فقد روى أبو عبيدة بإسناده ــ أن عمر ﷺ قال للسعاة كرروا عليهم الصدقة وإن راح على أحدهم مائة من الإبل[٢].

خاتمة

نتائج وتوصيات :

في نهاية هذا البحث يمكن أن يشار إلى أهم النتائج كما يلي :

١ـ أن الدولة ـ بما لديها من إمكانيات سيادية وفنية علمية ومعلوماتية ـ أكثر كفاءة من الأفراد أو الهيئات الخيرية في توزيع الزكاة طالما التزمت بالضوابط الشرعية للتوزيع عامة وضوابط توزيع الزكاة الواردة بهذا البحث بصفة خاصة .

أما فيما يتعلق بالتوصيات فإن أهم ما يوصي به هذا البحث ما يلي :

١ـ أن يتم توزيع الزكاة طبقًا للمحددات الشرعية والمحددات الواردة في هذا البحث بصفة خاصة .

٢ـ ضرورة إنشاء هيئة عالمية للزكاة،

(١) المصدر : إحصاءات غير منشورة من ملفات بنك ناصر الاجتماعي .
(٢) أبو عبيد / الأموال ، مرجع سابق ، ص ٥٠٣ .

وذلك للتنسيق بين أطراف الأمة الإسلامية فيما يتعلق بمصارف الزكاة ؛ وذلك حتى تصل المنافع الاقتصادية المنوطة بهذه الفريضة إلى أقصى ما يمكن.

وأخيرًا نسأل الله تعالى أن يوفق أولي الأمر في الدول الإسلامية إلى ما فيه خير البلاد والعباد، وأن يشرح صدورهم إلى تطبيق شرع الله ومنهجه كاملاً ، والله من وراء القصد وهو يهدى إلى سواء السبيل ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

دراسات في الاقتصاد الإسلامي (٣٧)

مصادر التراث الاقتصادي الإسلامي

تأليف

ياسر الحوراني

رؤى وحوارات

حوارات حول حركة الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين

«دراسة وتحليل»

عصام الدين الزفتاوي(*)

تمهيد:

تمثل هذه الحوارات رؤية متنوعة لمجموعة من صفوة النخبة المفكرة في مصر.

وفي الحقيقة فإن إلقاء الضوء على التركيبة المتفردة لهذه النخبة المشاركة في الحوار سيساعدنا كثيرا على إدراك مدى الثراء والعمق والأصالة التي تتمتع بها هذه الحوارات.

وبداية فقد شارك في الحوار واحد وعشرون مفكرا، يمثلون من حيث العمر أجيال متعاقبة منتشرة خلال القرن الميلادي الماضي، بدء من سنة ١٩١٨ وحتى منتصف الستينات، مما يعطي لهذه الحوارات تنوعا مدهشا، فلم يفتها حنكة المخضرمين، ولا خبرة الشيوخ، ولا حيوية الشباب.

كما أن تنوع الأجيال هذا يعني تنوع زاوية الرؤية، فمنهم من شارك في أحداث القرن أو عاصرها وخبرها، ومنهم من درس وقرأ وسمع حيث فاتته المشاركة والمعاصرة، ولكل من زاويتي الرؤية خصائصها ومميزاتها.

ومن جهة أخرى فقد تنوعت تخصصات المشاركين تنوعا كبيرا، فقد ضمت هذه النخبة أساتذة الشريعة والفلسفة الإسلامية إلى جانب أساتذة القانون، والعلوم السياسية، والتاريخ،

(*) باحث إسلامي من مصر، تخرج في دار العلوم والأزهر الشريف.

والأدب العربي، والأدب الإنجليزي، والهندسة، والمشتغلين بالصحافة والدعوة.

هذا التنوع لا شك أنه أعطى الكثير من الخبرات لهذا الحوار، وأتاح له وجهات نظر متعددة.

ولكن تبقى هناك ملاحظة تلقى بظلالها، وهى أنه رغم أن عنوان الحوار عام (حركة الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين)، فإن المشاركين -باستثناء الدكتور الدجاني- جميعهم من مصر، مما كان له أثره الكبير على الحوار والذى دار حول حركة الفكر فى مصر بصفة أساسية، وإن لم يخلو من إشارات عن حركة الفكر فى الأقطار الإسلامية الأخرى، إلا أنها لا تعدو قدر الإشارات، ولا ترقى إلى عمق حديثهم عن الوضع فى مصر، والذى نتج عن معايشتهم له.

ولا شك أن هناك كثير من الجهد المضنى قد بذل للحوار مع هذه النخبة، ولا شك أيضا أن مشاركة آخرين من خارج مصر كان سيحتاج إلى جهد أشق ربما كان فى غير الطاقة والاستطاعة، إلا أنه يبقى فى النهاية أنه كان من الأنسب إذ فات الحوار مشاركة المفكرين من شتى الأقطار الإسلامية، ولم يتجاوز المشاركون- بصفة عامة- رصد الحركة الفكرية فى مصر إلا فى حدود ضيقة وغير كافية أن يقيد عنوان الحوار بأنه عن: حركة الفكر الإسلامى فى مصر خلال القرن العشرين.

كما يجب الأخذ بعين الاعتبار عند قراءة هذه الحوارات أن المشاركين ينتمون جميعا إلى التيارات الإصلاحية، مما يعنى أن هذه الحوارات فى مجملها ستنطلق من خلال رؤية هذه التيارات الإصلاحية للحياة الفكرية، ولا شك أن التيارات الأخرى لها رؤية مختلفة لهذه الحياة، لن نجدها فى هذه الحوارات.

وهذا قيد آخر ينبغى أن يؤخذ بعين الاعتبار عند القراءة، أن الحوار فى مجمله تهيمن عليه الرؤية الإصلاحية لحركة الفكر الإسلامى.

على أية حال فقد كان هذا الحوار من خلال عشرة أسئلة شارك العديد من المفكرين فى صياغتها، وهذه الأسئلة هى:

١- متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامي المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها ؟

٢- ما أهم تيارات الفكر الإسلامى المعاصر خلال القرن العشرين ؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات ؟

٣- ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة؟

٤- ما هو مفهوم الحركة لديكم؟

٥- هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها أم نشأت بصورة حركية صرفة ؟ وهل ولدت الحركة فكرا ؟

٦- إلى أى مدى تفاعل الفكر والفقه الإسلامى بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات ؟

٧- إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية ؟

٨- هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى ؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر ؟

٩- يلاحظ تشابهاً شديداً فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها ؟

١٠- ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن ٢١ ؟ وما البرنامج المقترح لمواجهة ذلك ؟

ويلاحظ الأستاذ فريد عبد الخالق - محقًّا فى ملاحظته- أن أسئلة الحوار انصبت على التأريخ لحركة الفكر، خلا السؤال العاشر الذى عنى بالنظرة المستقبلية، مما يعنى أن تسعة أعشار الحوار عن الماضى، وعشره فقط عن الغد.

ثم يقترح عقد حوار تال يكون على عكس ذلك، تهتم بالمستقبل لأن الحاجة إليه أمس.

ولا تحتاج الأسئلة بعد هذا إلى كبير التعليق، فمن الواضح تغطيتها لأغلب جوانب موضوع الحوار، وإن كان هناك من المشاركين من عارض بعض هذه الأسئلة، أو اقترح أسئلة أخرى رآها أولى بالطرح.

والذى يبدو عند تأمل هذه الأسئلة أنها بعيدة إلى حد كبير عن التحيز فى صياغتها، كما خلت من المصادرة وإملاء الإجابة ونحوها من الظواهر السلبية التى تشيع فى كثير من مثل هذه الحوارات.

كما أن العديد من هذه الأسئلة يفضى بعضه إلى بعض لهذا وجدنا أن

بعض المشاركين كان يسترسل به الكلام في سؤال إلى الانتقال إلى إجابة السؤال التالي قبل أن يطرح عليه مما يعني منطقية الأسئلة وتسلسلها، وقد تم ترك ذلك على حاله عند تحرير الحوارات حتى لا يؤثر على اتصال الكلام، لكننا راعينا هنا ضم القضايا بعضها إلى بعض، حتى تظهر مواطن الاتفاق والاختلاف بين المشاركين.

ومن خلال دراسة إجابة المحاورين على هذه الأسئلة يظهر لنا التأكيد على عدة عناصر وقضايا مشتركة شاعت فى أجوبتهم، كما تفرد بعضهم بإبراز عناصر أخرى، بل نستطيع أن نتلمس من خلال الأجوبة وجهة سائدة نلتقى بها فى الشريحة الأكبر سنا، ثم تأخذ هذه الوجهة فى الاهتزاز شيئا عند الشريحة متوسطة السن بطرح بعد العناصر الأخرى، فإذا ما وصلنا إلى الشريحة الأصغر سنا وجدنا ثورة على هذه الوجهة السائدة، وقلق من إثارة هذه الأسئلة، واعتراض على توجيهها. ولا شك أن هذا من طبائع الأمور فإن الشريحة الأكبر سنا قد شاركوا بمساحة أكبر فى صناعة هذا القرن: أحداثه وتداعياته، أحلامه وأوهامه، نجاحاته وتراجعاته، وحتى لو كانت هذه المشاركة بمجرد المعاصرة، من ثم يأتى الإيمان بالوجهة السائدة، والتقيد بها إلى حد كبير.

ومع ضعف المشاركة الزمانية لجيل الوسط تتكون فرصة أكبر للمراجعة والتوقف.

حتى إذا أتى الجيل الأصغر، والذى ولد فى عصر انكسار، ويكاد لا يشهد إلا التراجع على كافة الأصعدة الإسلامية، فإن من حقه التشكك، والثورة.

وفى الحقيقة فقد كان من الأوفق لو سمحت ظروف عقد هذه الحوارات بتوزيع متساو بين الأجيال المتعاقبة، حتى نستطيع أن نرصد بحق حركة الفكر الإسلامى من خلال المحاورين أنفسهم، فإن حوارهم حول هذه الحركة لا ينبغى أن ينسينا أنهم جزء منها، لكننا سنجد أن المشاركين ممن وُلدوا فى أوائل القرن وحتى العشرينيات منه لا يتجاوز عددهم الاثنين، رغم وجود العديد من الرموز الفكرية الكبيرة التى ما زالت قادرة على العطاء، بل ومشاركة بالفعل فى رسم حركة الفكر الإسلامى إلى يومنا هذا.

أمـا الجيل الأصغر سـنا جيل الستينيات فقد غبن حقه فى الحوار، و لم يشارك منه غير محاور أو لنقل: محاورة واحدة، لكنها استطاعت أن تعبر بصدق عن جيلها.

ثم يأتى جيل الثلاثينيات ليحظى بأكبر عدد من المشاركين (تسعة مشاركين)، يتلوه جيل الأربعينيات (ستة مشاركين)، يتلوه جيل الخمسينيات (ثلاثة مشاركين).

ويبدو أن نسبة مشاركة جيل الخمسينيات أقل أيضا من دوره الحقيقى على أرض الواقع، لأنه يمثل من ناحية السن قمة العطاء والنضج، مما يعنى تحمله أو تأهبه لتحمل لواء القيادة الفكرية خلال الفترة الحالية، ولهذا كنا نود أن نسمع له أكثر.

نستطيع بعد هذا التمهيد أن ننطلق إلى الأسئلة المطروحة، وأجوبة المشاركين عليها.

وبداية نلاحظ أن الدكتور عبد الصبور مرزوق وقد آثر أن تكون إجابته على أسئلة الحوار كتابية، فقد اعتنى بعمل مدخل للإجابة أبرز فيه تعريف الفكر الإسلامى، وتطوره، واهتم بالحديث عن جذور التيار الإصلاحى بدءًا من ابن تيمية وتلاميذه، ثم محمد عبد الوهاب، ومحمد بن على السنوسى، وعثمان بن فودى.

١- متى بدأت المرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى المعاصر، وما العوامل التى أدت إليها ؟

يشتمل هذا السؤال على شقين:

الشق الأول: بداية المرحلة الحالية للفكر الإسلامى.

الشق الثانى: العوامل التى أدت إليها.

أما الشق الأول:

فيلاحظ من خلال الحوارات تأكيد اتصال حلقات الأمة والفكر الإسلامى، بما يعنى صعوبة وضع حد فاصل لبداية المرحلة الحالية، وأنه لا ينبغى أن ننظر للمرحلة الحالية على أنها بداية النور بعد الظلام.

بل الفكر الإسلامى -كما تقول الدكتورة نادية مصطفى- كأنه جسد حر ممتد متواصل متكامل يشهد منحنيات، ومنخفضات، ومرتفعات، ترتبط بطبيعة الجسد الإسلامى الحضارى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى، قوة أو ضعفًا.

وقد طرحت الدكتورة نادية مصطفى تعريفا لهذه المرحلة: بأنها المرحلة

المعاصرة التى تشهد قمة تحديات الخارجى للداخلى، والتى هى محصلة تراكمية متتالية لعملية ممتدة منذ قرنين، وبدأت جذورها قبل هذا بقرنين آخرين.

ويؤكد الدكتور الدجانى فى هذا الصدد على أن عملية تقسيم التاريخ هو عمل اصطلاحى، ولا يعنى بحال انقطاع أى مرحلة عما قبلها.

كما أنه لا يمكن فصل حركة الفكر الإسلامى المعاصر عن حركة الفكر الإسلامى الحديث على حد تعبير الدكتور الجليند، حيث تعتبر الأولى امتدادا للثانية، ويمكن اعتبار القرن العشرين يمثل الفكر المعاصر، بينما ما قبله يمثل الفكر الحديث.

ونلاحظ أن أغلب المحاورين يميل إلى موافقة الفكرة السائدة عن أثر الاصطدام بالغرب وحضارته على نشأة المرحلة الحالية من الفكر الإسلامى، سواء من يرى أن المرحلة الحالية بدأت من هذا الصدام، أو من يرى أن جذور المرحلة الحالية بدأت به، أما المرحلة الحالية نفسها فبدأت فى وقت لاحق، وذلك لأن مع هذا الاصطدام يحصل تحطيم للمجتمع التقليدى على حد تعبير الدكتور المسيرى، ويبدأ مع عملية التحطيم هذه طرح العديد من الأسئلة: لماذا أخفقت ؟ ولماذا نجح الآخر ؟.

وليس معنى ذلك - كما يؤكد الدكتور الجليند- أن حركة الفكر الإسلامى هى نتاج الحركة الاستعمارية، إذلم تأت الحملة الفرنسية لتنوير الشرق ونقله من الجمود إلى التقدم كما يروج لذلك المستشرقون وكثير من المثقفين.

لكن نرى أن الدكتور عبد الصبور مرزوق جعل المرحلة الأخيرة تبدأ من العقد الأخير لحكم عبد الناصر مع ظهور حركة رفض الاتجاه الاشتراكى العلمانى، والذى تعتبر نكسة (٦٧) لحظة فاصلة فيه، مع التأكيد على أن هذه المرحلة تدين بالفضل إلى حركة الأخوان المسلمين والتى تمتد بجذورها إلى مدرسة الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبى وغيرهم.

ويقرب من هذا الاتجاه الأستاذ فهمى هويدى الذى تساءل عن مدى دقة الصياغة المطروحة فى السؤال (المرحلة الحالية)، حيث يمكن أن تطلق على التطور الأخير للفكر الإسلامى والذى اتسم بسمات جديدة أهمها سمة العنف، وهى سمة جدت على مسار الفكر

الإسلامى الذى بدأ من بداية القرن بظهور الأفغانى ومحمد عبده.

فإذا كان المراد من المرحلة الحالية هذه المرحلة الأخيرة فيمكن تأريخها كما يقول الأستاذ فهمى بأعقاب قيام ثورة يوليو، ومع تعرض الإخوان المسلمين للاعتقالات سنة ١٩٥٤م، وتعرض المجتمع ككل لحركة تغريب عنيفة.

أما إذا نظرنا إلى المرحلة التى بدأت أوائل القرن فيتفق الأستاذ فهمى مع وجهة النظر التى تؤرخ لها ببداية الاستعمار الغربى.

بينما يرى الدكتور على جمعة أن اللحظة الفارقة للمرحلة الحالية فى الفكر الإسلامى هى عصر الخديوى إسماعيل، وذلك بعد ما تهيأ المجتمع المصرى لها بصورة أو بأخرى عند الصدام مع الغرب بعد بداية الاستعمار، مما يعنى أن المرحلة الحالية للفكر الإسلامى بدأت فى القرن التاسع عشر.

ويرى الدكتور محمد عمارة والدكتور محمد سليم العوا أن المرحلة الحالية من الفكر الإسلامى تبدأ عقب سقوط الخلافة الإسلامية سنة ١٩٢٤م، هذا الحدث الذى أثر تأثيرا كبيرا على الفكر الإسلامى وتوجهاته، حيث كانت حركة الفكر الإسلامى تسير من خلال الحركة الفقهية المؤسسية الرسمية على حد قول الدكتور العوا، والتى سقطت بسقوط الخلافة، ولهذا بدأت الحركة الفكرية المعاصرة بمحاولة استعادة الخلافة.

ومع فشل إعادة الخلافة- يقول الدكتور العوا- أخذ المسلمون يفكرون فى مصيرهم بطريقة غير ناشئة عن المؤسسة الدينية.

واختار الدكتور أحمد صدقى الدجانى والدكتورة نادية مصطفى نهاية الحرب العالمية الثانية تاريخا لبداية المرحلة الحالية للفكر الإسلامى المعاصر، والتى هى وثيقة الصلة بالمرحلة التى قبلها والتى بدأت بعد الحرب العالمية الأولى.

ووافقهما الدكتور محمد فتحى عثمان على ذلك إذا كنا سننظر إلى المرحلة الحالية بشكل موسع، أما إذا كنا سننظر إليها بشكل أكثر تحديدا فإنها تبدأ من السبعينيات.

وأرخ الدكتور كمال إمام المرحلة الحالية ببدء استقلال بعض الدول الإسلامية، وذلك فى نهاية الأربعينيات، وبداية الخمسينيات.

أما عن حركة الفكر المعمارى الإسلامى فيرى الدكتور عبد الحليم إبراهيم فى حديثه الضافى عن حركة هذا الفكر أننا يمكن أن نعتبر سنة ١٩٠٠م تمثل آخر حقبة كان فيها فكر معمارى إسلامى عربى خالص، وذلك من خلال أعمال المعمارى محمود فهمى وخاصة مبنى وزارة الأوقاف المصرية، ثم أتى بعده معماريون نزعوا إلى الفكر الغربى فى العمارة، وعلى رأسهم ابنه مصطفى محمود فهمى باشا، والذى اقتصر فى أعماله على إعطاء قشرة إسلامية لأعماله دون تمثل المفاهيم الإسلامية الحقيقية، كما يبدو ذلك من خلال عدة أعمال كدار الحكمة، ومعهد الموسيقى العربية. واستمر هذا الحال إلى الأربعينات حيث وجد نوع من التوجه الفكرى المعمارى والعمرانى الذى ينظر إلى الموروث الإسلامى على أنه مفاهيم، وليس مجرد أشكال، ويتمثل ذلك فى جهود حسن فتحى فى مصر، ومحمد مكى فى العراق.

ولكن يلاحظ الدكتور عبد الحليم إبراهيم أنه قد فقد التواصل فى هذه المرحلة بين الفكر المعمارى والفقه الإسلامى، فلا نرى معماريا إسلاميا متفقها فى الشريعة.

ثم تلى ذلك فى مرحلة الستينات والسبعينات مراجعة الحداثة وتراجعها على مستوى العالم، مع وجود صحة إسلامية فى الداخل مما أدى إلى حركة معمارية كبرى فى العالم الإسلامى تنادى بالعودة إلى الأصول، واستشراف عالم فكرى يحمى الهوية المعمارية الإسلامية.

هذه الحركة لفتت أنظار العالم الغربى والذى كان يعانى من أزمة هوية معمارية ثقافية إلى العمارة الإسلامية، ومن هنا وجدنا أناسا غير مسلمين اهتموا بالعمارة الإسلامية أملا فى التوصل إلى صياغة لعمارة جديدة.

ومع الرواج الاقتصادى فى فترة السبعينيات، وفى إطار النزعة المحلية للهوية أصبح ملاك المشاريع يطالبون بعمارة إسلامية، مما أنشأ احتياج سوقى عريض للعمارة الإسلامية، مما نتج عنه جهود خلاقة لفهم العمارة الإسلامية وجمالها وإعادة طرحها وتنظيرها، وفى هذه الفترة ظهرت كتابات كثيرة عن فلسفة العمارة الإسلامية من أهمها جهود سيد حسين نصر، والزوجين نادر وليلى أردلان.

وقد شاهدت هذه الفترة إنشاء عدة جوائز معمارية هامة كجائزة الملك فيصل، وأغاخان مما مثل حافزا لإحداث حركة معمارية.

وقد امتدت هذه المرحلة والتى تمثل مرحلة الحلم والأمل إلى حرب الخليج الثانية فى أوائل التسعينيات حيث تم تحطيم هذا الأمل، وإلحاق الهزيمة بالمشروع الفكرى المعمارى الذى كان فى حيز التبلور.

فقد كانت هناك العديد من المشاريع الحكومية الكبرى التى اختارت العمارة الإسلامية، مما يعنى أن الإرادة السياسية كان لديها القبول والقناعة بالفكر الإسلامى وتفضله على الفكر الوارد، لكن هذه الإرادة كسرت فى حرب الخليج الثانية، وتحولت بنسبة ١٨٠ درجة، وأصبح ذلك حالة عامة، وقد أصيبت من جراء ذلك الحركة المعمارية الإسلامية بهزيمة كبرى.

ومما يكرس هذه الهزيمة دخول العمارة الإسلامية فيما يشبه الأكذوبة الكبرى حين يتم إنشاء مشروعات سياحية من خلال أعمال حسن فتحى، وفى هذا وأد كامل لقيمة أعماله وفكره وما فيها من رمز، لأن عمارة حسن فتحى هى عمارة الفقراء، مما يعنى سقوط مدلولها تماما.

أما الشق الثانى:

من السؤال عن: عوامل نشأة المرحلة الحالية، فقد طرحت عدة عوامل:

العامل الأول: التنويه بأثر الاستعمار على حركة الفكر الإسلامى وحركة الأمة ككل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفى هذا الصدد ينبه الدكتور المسيرى على أن الحضارة الغربية لا تترك الحضارات الأخرى وشأنها، وإنما تسحقها.

ولهذا فإن الأستاذ فريد عبد الخالق يرفض مصطلح (الاستعمار)، ويستبدله بمصطلح (الاستخراب).

وهو ما أكدته الدكتورة نادية مصطفى مشيرة إلى أن القرن العشرين يمثل مرحلة اكتمال التأثير الخارجى على الأمة فكرا ونظما وحركة.

ويرى المستشار البشرى أن الصدام مع الوافد الغربى تمثل فى أمرين: أولهما مخاطر شديدة على أمن الجماعة الإسلامية، وثانيهما ظهور نماذج لنظم وعلوم وصنائع قادرة على إنتاج وإعلان حرب مهددة لأمن الجماعة الإسلامية،

وقادرة على إنتاج أكثر وفرة من الناحية الاقتصادية.

ويؤكد الدكتور جمال عطية فى هذا المقام على أهمية بعض الأحداث التاريخية وأثرها على الفكر الإسلامى، مثل الحرب العالمية الأولى وأثرها فى مزج الاتجاه الإسلامى مع الاتجاه الوطنى، والحرب العالمية الثانية وأثرها فى الصراع الفكرى.

العامل الثانى: سقوط الخلافة الإسلامية، وأثره على حركة الفكر الإسلامى. ويرى الأستاذ فهمى هويدى أن ظهور حركة الإخوان المسلمين كان استجابة للفراغ الذى نشأ عن غياب الخلافة الإسلامية.

وكما تقدم عن الدكتور محمد عمارة أنه يرى أن المرحلة الحالية للفكر الإسلامى بدأت عقب سقوط الخلافة، ومن ثم فقد كان تحليلا هاما لهذا الحدث الجلل، وأثره فى تحويل فكرية التغريب والعلمنة من خطر خارجى يتربص بالأمة إلى خطر داخلى نتيجة ظهور أحزاب وتيارات تتبنى التغريب والعلمنة، وتقف عند الوطنية أو القومية وتجعلهما بديلا عن الجامعة الإسلامية، ومن هنا حدث تحول كيفى فى المواجهة بين عالم الإسلام وبين الحضارة الغربية.

العامل الثالث: توقف العمل بالشريعة الإسلامية، واللجوء إلى القوانين الوضعية.

العامل الرابع: القضاء على التعليم الإسلامى، واللجوء إلى التعليم الغربى.

العامل الخامس: صراع الأيديولوجيات، والذى برز بعد الحرب العالمية الثانية، وهذا العامل يطرحه الدكتور جمال عطية، مؤكدا على أثره فى الفكر الإسلامى وحركة التأليف والكتابة.

العامل السادس: حركة الاستشراق، حيث يرى الدكتور الجليند أن هذه الحركة من أهم العوامل التى أدت إلى ظهور ما نسميه بالفكر الإسلامى المعاصر، ومن ثم تبنى كشف شبهات المستشرقين، وفضح نواياهم.

العامل السابع: محاولة التحرر من البنية الغربية سواء التشريعية أو التربوية أو الاقتصادية على ما يطرحه الدكتور كمال إمام.

أما الدكتور عبد الصبور مرزوق ففى إطار تحديده للمرحلة الحالية بما بعد نكسة (١٩٦٧م) فكان لهذا أثره على

العوامل التى أدت إليها:

فالعامل الأول: سيطرة اليساريين والعلمانيين على الإعلام والثقافة وأدوات صناعة القرار.

العامل الثانى: هزيمة (٦٧).

أما مرحلة الفكر الإسلامى السابقة على ذلك (وهى مرحلة الأفغانى ومحمد عبده) فإن الدكتور عبد الصبور مرزوق يوافق على أغلب العوامل التى ذكرها غيره كالاستعمار، وعدم الحكم بما أنزل الله .

أما الدكتور الدجانى فإنه ذكر عاملا واحدا أدى إلى المرحلة الأخيرة هو: التفاعل مع الواقع.

ولا شك أن هذا العامل تندرج تحته جميع العوامل التى ذكرها بقية المحاورين، فكأنه إجمال لما فصلوه.

وعلى مثل هذا النحو نحا الدكتور العوا حيث نبه على صعوبة إحصاء العوامل، ومن ثم اقتصر على عامل واحد رآه أهمها، وهو الرغبة فى الإحياء.

ولا شك أن هذا العامل من الأهمية بمكان لأنه عامل داخلى نابع من داخل الحضارة الإسلامية، مما يؤكد على أصالة الحركة الإسلامية، وأنها ليست مجرد رد فعل.

ويؤكد الدكتور العوا فى هذا الصدد على وجود عدة مظاهر لهذه الرغبة فى التجديد منها ظهور مجلة المسلم المعاصر، ومنها التجمعات الإسلامية فى الغرب والتى أصبحت مراكز لحركة فكرية نشطة جدا.

وقد لخص الدكتور العسال العوامل المؤثرة فى الفكر الإسلامى فى عبارة بليغة فقال: إن القضية الأساسية التى واجهت علماء الإسلام هى قضية مواجهة حالة إنهاء الإسلام سلطة وتعليما، وإنهاء الحياة الإسلامية .

ومن جانب آخر فقد ناقش الدكتور سيف عبد الفتاح السؤال كسؤال، وتحدث عن صعوبة التحقيب، وأن عالم الأفكار هو عالم منساب بطبيعته، وتكلم عن مفهوم المعاصر، وأن هناك فرق بين المعاصرة الزمانية، والمعاصرة الحضارية، كما أنه ينبغى فى هذا الإطار أن لا نستدرج إلى التقسيم الزمنى الغربى.

وبخصوص المعاصرة الحضارية أكد الدكتور سيف على أن أحد أهم خصائص الفكر الإسلامى عامة أنه معاصر دائما، بمعنى أنه يعيش دائما قضايا كل مرحلة، فهو ابن وقته كما

يقال، وفي إطار هذا التصور يؤكد الدكتور سيف على معارضته للقول الشائع بأن الفكر الإسلامى المعاصر بدأ منذ الاحتكاك بالغرب مع الاستعمار، ويؤكد على أنه لا يعتبر الحملة الفرنسية على مصر حدث زمنى فاصل جعل من الفكر الإسلامى معاصرا، بل هناك عدة أمور استدعت فكرا إسلاميا معاصرا فى إطار أنه فكر ابن وقته.

أما الثائرة هبة رؤوف فإنها ترفض فكرة تقسيم الفكر الإسلامى إلى مراحل تاريخية، وترى الأفضل تقسيمه إلى مدارس، لأن الفكر الإسلامى فكر رأسى بمعنى أن هناك طرق مختلفة للتعامل مع النص، وتفعيله مع الحياة، وأننا يمكننا أن نتلمس جذور مدرسة الوسط عند الفقهاء الأوائل، وكذلك جذور التيار السلفى، وهكذا.

كما توقفت أمام كلمة معاصر، ورأت أنها غير دالة، وتساءلت: ماذا تعنيه المعاصرة ؟ مشيرة إلى أن هناك فكر إسلامى معاصر يقرأ النص بعقلية القرن الثانى الهجرى.

٢- ما أهم تيارات الفكر الإسلامي المعاصر خلال القرن العشرين ؟ وما أهم عناصر كل تيار من تلك التيارات ؟

أ- أكد المشاركون على تنوع تيارات الفكر الإسلامى علميا، وسياسيا، واجتماعيا، وأن كل تيار اعتنى بإحياء جانب من الجوانب الإسلامية.

وقد اهتمت الدكتورة نادية مصطفى بتعريف التيار، فهو يعنى تقييما لموقف من قضايا متنوعة ومتعددة يثور حولها الفكر الإسلامى، ولذلك فليس هناك فصل بين التيارات والقضايا والمجالات.

والفكرة الشائعة عن تقسيم تيارات هذه المرحلة هى أن هناك التيار السلفى، والتيار التجديدى، والتيار التقليدى.

وإن كان الدكتور جمال عطية قد أكد على وجود اتجاهين: ١- اتجاه علمي، هذا الاتجاه يبدأ من الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ورشيد رضا، ويتواصل مع الاتجاهات الأكاديمية المعاصرة، كالمسلم المعاصر، والمعهد العالمى للفكر الإسلامى، بالإضافة إلى الرسائل العلمية فى الجامعات، والتى استطاعت أن تغطى فراغات كبيرة من خريطة الفكر الإسلامى.

٢- اتجاه حركى يعنى بالتربية، ويأتى على رأسه حركة الإخوان

المسلمين. وقد ميز الدكتور جمال بين تيارين داخل هذا الاتجاه: تيار يعمل فى هدوء كالإخوان والجمعية الشرعية وأنصار السنة ، وبين تيارات أخرى ظهرت بعد ذلك ومالت إلى التشدد، والعنف.

ويرى الدكتور عبد الصبور مرزوق تقسيم هذه التيارات إلى: التيار المستنير- التيار السلفي- التيار السياسى- تيار الإسلام الرسمى الذى تقوم به المؤسسات الرسمية فى أنحاء العالم الإسلامى.

وبخصوص هذا التيار الأخير، والذى يتميز الدكتور عبد الصبور مرزوق بالتنويه إليه، فإنه يشير أيضا إلى أن المشهور عن هذا التيار هو الاكتفاء بالاحتفاء بالشعائر، مع ترقب ما يصدره ولاة الأمور من توجيهات وتقديم المبرر الشرعي لقبولها.

أما الدكتور المسيرى فقد قسم التيارات ابتداء إلى تقسيم أفقى، وتقسيم رأسى، أما التقسيم الأفقى فيرى أنه ينقسم إلى ثلاث مستويات: الإسلام الشعبى أو الاستغاثى، والذى يهتم بالأنشطة الدينية الخيرية، وهذه من مميزات المجتمع المدنى الإسلامى، والذى كان قويا دائما بقيادة الفقهاء فى مقابلة الدولة، وهذا المستوى بدأ فى العصر الحديث مع الاستعمار.

المستوى الثانى: وهو المستوى السياسى، وينتشر بين الطبقات المتوسطة، وبدأ فى الثلاثينات من القرن العشرين، مع ظهور حركة الإخوان المسلمين.

المستوى الثالث: هو المستوى الفكرى، ويعنى بمحاولة إيجاد إجابة فكرية عميقة عن الأسئلة التى تطرحها الإمبريالية والحداثة.

أما التقسيم الرأسى فيتفق فيه الدكتور المسيرى مع التقسيم الشائع وهو: التيار السلفي- التيار الذى يعتمد على المرجعية الغربية، مع إعطاء بعض المظاهر الإسلامية- التيار الثالث تيار الوسط الذى يرى الأخذ من الغرب والتراث معا.

ويرى الدكتور سيف عبد الفتاح أن مسألة التقسيم إلى تيارات منفصلة ومتمايزة هو أمر بالغ التعقيد، لكن يمكن أن نقسم التيارات التى ظهرت بعد الاستعمار بناء على الموقف الذى اتخذه كل تيار من التراث، فهناك تيار يؤكد على ضرورة العودة إلى التراث، وتيار

يرفض هذا التراث، وتيار يرى التوفيق، واتخاذ موقفا وسطا من التراث، وينقسم هذا التيار إلى روافد عدة.

ويرى الدكتور على جمعة أن التيارات فى النصف الأول من القرن العشرين تنوعت بناء على تنوع نقطة البداية: فمن قائل نبدأ من القاعدة إلى القمة، ومن قائل من القمة إلى القاعدة، ومن قائل نبدأ من الموروث إلى المعاصرة، ومن قائل نبدأ من المعاصرة إلى التراث.

كما يطرح الدكتور على جمعة أساسا آخر لتصنيف تيارات النصف الأول من القرن العشرين: فهناك تيارات تسعى للتغيير وهى التيارات الإصلاحية، وهناك تيارات لا تسعى للتغيير وهى التيارات السلفية والمحافظة، والتى هدفها هو نقل العلم والدين.

وينبه الدكتور على جمعة على أن من الأفضل أن نسمى التيار التقليدى بالتيار المحافظ، ويؤكد على أن هذا التيار له فكره وفلسفته، كما له فوائده وعيوبه، وعلى رأس هذا التيار الشيخ شمس الدين الإمبابى، وهذا التيار ما زال موجودا وتمثله مؤسسة الأزهر إلى اليوم، أما تيار محمد عبده فامتداده خارج الأزهر.

أما بالنسبة للتيار السلفى فيرى الدكتور على جمعة أنه ليس تيارا واحدا، بل هو عدة تيارات، فهناك التيار السلفى الوهابى المعادى للصوفية وللدولة العثمانية، وهناك التيار السلفى الصوفى ويتمثل فى الحركة السنوسية، وهناك التيار السلفى الأشعرى ويتمثل فى الجمعية الشرعية بمصر. والذى يجمع هذه التيارات السلفية هو عدم السعى إلى التغيير، بينما الذى يجمع التيارات الإصلاحية هو السعى إلى التغيير.

أما بالنسبة للنصف الثانى من القرن العشرين فيذكر الدكتور على جمعة أنه قد ظهرت فيه تيارات العنف السياسى، وذلك بدءًا من حركة الاعتقالات التى أعقبت ثورة يوليو.

ويلفت الدكتور على جمعة النظر إلى أن هذه التيارات لها أشباه فى تاريخ الفرق، سواء الفرق الإسلامية أو المسيحية أو اليهودية، وكأنها سنة إلهية لأتباع الأديان أنهم إذا اختلفوا فبعضهم يتمسك بظاهر النص، وينفصل عن الواقع، وبعضهم ينغمس فى الواقع ويلوى النص ، والحديث النبوى يشير إلى هذا «لتتخذن سنن الذين من قبلكم حذو القذة بالقذة» الحديث، فالتيارات

الموجودة لا بد أن يكون لها مشابه أو أكثر عبر التاريخ، كما لا بد أن يكون لها جذور فكرية.

وقد أكد الأستاذ فهمى هويدى فى بداية إجابته على هذا السؤال أنه سؤال كبير يصعب الإيجاز فيه، لأن ما ينسحب على العالم العربى لا ينسحب بالضرورة على العالم الإسلامى وما ينسحب على المشرق قد لا ينسحب على المغرب، ومن هنا تبدو صعوبة التصنيف والتقسيم. ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الملاحظة فإن الأستاذ فهمى قسم التيارات الإسلامية إلى قسمين: قسم عُنِى بعمارة الدنيا، وقسم عُنِى بعمارة الآخرة.

ويندرج تحت القسم الأول التيار الإصلاحى بداية من الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا، وامتدادا إلى الشيخ شلتوت وحركة الإخوان المسلمين، وجمعية المقاصد بلبنان. ويؤكد الأستاذ فهمى على أن التيار الإصلاحى تندرج تحته حركات متعددة لكل منها عناصرها وأولوياتها حسب الواقع الذى تواجهه، فلكل من حركة الإخوان فى مصر، والجماعة الإسلامية فى الهند وباكستان، وجمعية العلماء الجزائريين أولويات مختلفة.

أما القسم الذى عُنِى بعمارة الآخرة فيشمل التيار السلفى، والتيار الصوفى والذى كان له دوره فى أفريقيا.

أما تيار العنف فيرفض الأستاذ فهمى هويدى أن يصنفه تحت التيارات الإصلاحية، ويرى أنه انقلابى لا إصلاحى.

ويرى الدكتور الجليند أن حركة الفكر الإسلامى المعاصر سارت فى اتجاهين: اتجاه ينفى الأكاذيب التى أشيعت عن أن الشرق متخلف بسبب إسلامه، واتجاه عمل على إظهار عوامل التقدم والرقى فى الإسلام، وهذان الاتجاهان نجدهما فى مدرسة الأفغانى، ومحمد عبده وامتداداتها إلى يومنا هذا.

ثم يذكر الدكتور الجليند أنه يمكن تمييز تيارات عديدة:

التيار الأول: تيار الدفاع عن الإسلام ضد مزاعم المستشرقين.

التيار الثانى: التيار الذى اهتم ببيان أسباب تخلف المسلمين، وحثهم على الاهتمام بالعلوم الكونية، ليتحقق المقصود بالاستخلاف وعمارة الأرض.

التيار الثالث: التيار المهتم بالتربية

الفردية والجماعية، سواء على مستوى العبادة أو الأخلاق أو العقيدة.

ويؤكد الدكتور الجليند ضرورة وجود هذه التيارات الثلاثة، وأنها متوازية ومتزامنة لحاجة الأمة لها جميعا.

أما الدكتور محمد عمارة فإنه يرى أن تيارات هذه المرحلة هي: تيار التجديد والإحياء، والذى يعد امتدادا لمدرسة الأفغاني ومحمد عبده، وهو أهم التيارات، والتيار الحركى الذى بدأه الأخوان المسلمين، والتيار السلفى.

ويشير الدكتور عمارة إلى أن هناك فصيل من فصائل الفكر الإسلامى له ثمة علاقة بتيار التجديد والإحياء لكنه يستخدم المناهج الغربية أكثر من استخدامه المناهج الإسلامية، ويتمثل هذا الفصيل فى إسلاميات العقاد، وإسلاميات الدكتور محمد حسين هيكل، ومن سار على دربهما.

كما يشير إلى فصيل آخر ظهر بعد منتصف القرن العشرين، وهو فصيل العنف والغضب والاحتجاج، ويؤكد الدكتور عمارة أن هذا الفصيل إنما ظهر نتيجة محنة الحركة الإسلامية.

ونلاحظ أن الدكتور محمد عمارة استخدم مصطلح (التجديد والإحياء) دون مصطلح (الإصلاح)، وهو فى هذا يقدم مصطلحا إسلاميا خالصا مأخوذا من مفاهيم السنة الشريفة والأحاديث الواردة فى تجديد الدين وإحياء السنة، بخلاف مصطلح (الإصلاح) المشبع بقيم الآخر وصراعه الفكرى ضد الخرافات الكنيسة.

أما الدكتور الدجانى فإنه آثر استخدام تعبير (تيار الاستجابة الفاعلة)، وقد وصفه بأنه التيار الغالب الأصيل، وأنه له التأثير الأقوى فى حياتنا.

بينما ذهب الدكتور توفيق الشاوى إلى وجود تيارين: تيار يعمل على إصلاح المجتمع ولا يشتغل بالسياسة، وتيار يعمل على إقامة الدولة الإسلامية ويرى أنه لا يمكن إصلاح المجتمعات إلا بإقامة الدولة الإسلامية.

وذهب المستشار طارق البشرى فى رصده لحركة الفكر الإسلامى إلى أن هذه الحركة كانت من خلال ثلاث موجات: الموجة الأولى بدأت مع حركة التجديد التى خرجت من داخل المرجعية الإسلامية لمراجعة المذاهب الفقهية والتصوف ومن رموزها محمد بن عبد الوهاب والشوكانى.

والموجة الثانية: كانت فى نهاية

القرن التاسع عشر، بعد تحكم الغرب فينا أكثر، وقد اشتملت على تيارين تيار محافظ، وتيار تجديدى.

الموجة الثالثة: جاءت بعد تقلص المرجعية الإسلامية فى مجتمعاتنا، واللجوء إلى النظم الوضعية فى بلادنا، وذلك بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، فبدأ ظهور الحركات السياسية التى تنادى بشمول الإسلام.

أما الدكتور العوا ففى إطار التصور الذى طرحه عن بداية المرحلة الحالية بسقوط الخلافة ثم فشل الحركة فى استعادة الخلافة، فيذكر أنه نتج عن ذلك حركتان أساسيتان: الأخوان المسلمون بمصر، والجماعة الإسلامية بباكستان، ويرى الدكتور العوا أن الفكر الإسلامى الحديث هو نتيجة أو رد فعل لهاتين الحركتين.

وهناك- على ما يرى الدكتور العوا- تيار نهضوى إصلاحى قاده محمد عبده واستثمرت حركة الأخوان عطاءه فى بلورة تصورها عن الإسلام، ثم نشأ مع الفشل المتكرر ومع نهاية الستينيات تيارات العنف الحديثة إن صح اعتبارها تيارا.

كما أن هناك تيار ثالث نبه عليه الدكتور العوا، وهو تيار عصرنة الإسلام أو أنسنة الإسلام، ويحاول أصحابه أن يصنعوا للإسلام صورة من هواهم، ويؤكد الدكتور العوا على أنه رغم علو صوت هذا التيار، فإن تأثيره على شباب الإسلام محدود للغاية.

ولا شك أن عملية التصنيف كما يتضح من كلام الدكتورة نادية مصطفى يتأثر برؤية القائم بعملية التصنيف، وتذكر أن هناك معايير مختلفة للتصنيف، ومن ثم لا بد من تحديد معيار التصنيف، فمثلا هناك التصنيفات الغربية للتيارات الإسلامية إلى فكر محافظ، وتحديثى، وراديكالى، ومعيار التصنيف هنا هو الموقف من الغرب.

وهناك تصنيف غربى آخر يقتصر على الفكر الإسلامى بصفة عامة ويجعله مقابل الفكر العلمانى، ثم يقسم الإسلامى إلى معتدل وراديكالى.

أما عن التصنيفات التى تنبع من الداخل فمنها تصنيف التيارات إلى التيار السلفى، وتيار الإصلاح الدينى، وتيار الإصلاح المجتمعى والسياسى.

وهناك تصنيف آخر وفق معيار الاقتراب أو البعد عن روح الإسلام.

وفى حديثها عن هذه التصنيفات

وضحت الدكتورة نادية مصطفى آلية عملية التصنيف من خلال طرح بعض الأسئلة والتي في ضوئها تتم عملية التصنيف، وأول سؤال هو مدى القرب أو البعد عن الإسلام، ثم ما هو المجال الذي تهتم به هذه الأفكار وهكذا.

وبناء عليه فترى الدكتورة نادية مصطفى أنه لا يمكن أن نقول: تيارات الفكر الإسلامي على وجه العموم، بل الصواب أن نقول: تيارات الفكر الإسلامي حول قضية ما من القضايا كقضية الوحدة، أو قضية التجديد، أو قضية الإصلاح الداخلي وهكذا ، فلا بد أن أميز بين التيارات الإسلامية وفق المجالات الأساسية.

ويطرح الدكتور سيف عبد الفتاح عدة ملاحظات بخصوص تيارات الفكر الإسلامي خلال هذه المرحلة:

الملاحظة الأولى: أنه لا يحبذ وصفها بالأيديولوجية، ويؤكد أنها كانت ردود أفعال للواقع.

الملاحظة الثانية: أن غرض هذه التيارات جميعا كان هو الإصلاح والنهضة.

الملاحظة الثالثة: أن هذه المواقف الثلاثة أو التيارات الثلاثة محصور بالقسمة العقلية بين التمسك والرفض والتوفيق، وليس ثمة مواقف أخرى يمكن اتخاذها.

الملاحظة الرابعة: أن لكل تيار دوره ووظيفته ووقته.

الملاحظة الخامسة: وجوب مراعاة طبائع الأمور، والتفريق بين المراحل المختلفة، فالمواقف تتكون أولا كرد فعل، ثم تتحول إلى عالم الأفكار المتناسق.

الملاحظة السادسة: أن المفكر- أي مفكر- في حالة تطور دائم في الفكر، وفي ضوء هذا التطور لا بد أن نعي لما قد نصادف من تبدلات وتحولات في فكره.

الملاحظة السابعة: أن عملية التصنيف إلى تيارات لا ينبغي أن تنسينا عملية التفاعل الفكري بين التيارات المختلفة والعلاقات الفكرية البينية بينها.

الملاحظة الثامنة: وجوب مراعاة السياق والظروف التاريخية في تفسير الأفكار والمواقف، ولا يتعجل فيها، ويسارع بإلقاء التهم.

الملاحظة التاسعة: أن العلاقة بين الفكر والواقع علاقة شديدة التعقيد، وعلينا أن نعرف كيف تتفاعل الأفكار.

الملاحظة العاشرة والأخيرة : أن عالم الأفكار فى عالمنا الإسلامى لا يعرف إلا شكل المعارك.

كما يشير الدكتور مدكور إلى أن هناك تيارات فكرية خالصة سجلها المفكرون، وظلت أفكارا، ولم تنتقل من نطاق الفكر إلى نطاق الحركة لأنه لم يتبنها أحد، ولم يحولها من الفكر إلى العمل، كما أن هناك أفكارا وحركات اهتمت بجانب من الإسلام وليس بالفهم الشامل له.

ومن وجهة نظرنا فهنا ملاحظة يجب تسجيلها: وهى أن الشائع تصنيف التيارات السلفية والمحافظة فى مقابل التيارات الإصلاحية وهو ما يوحى بأن التيارات السلفية لا تسعى للإصلاح ولا إلى التغيير، وهذا ليس مطابقا فى الحقيقة لمقولات التيارات السلفية التى ترى وجوب الإصلاح والتغيير، ولكن من خلال الرجوع إلى ما كان عليه السلف. وكذلك فإن التيارات المحافظة ترى الإصلاح من خلال المحافظة على الموروث الثقافى والحضارى.

مما يعنى أن الجميع يتفق على وجود أزمة، وعلى وجوب العلاج، وإنما يختلفون فى طريقة العلاج.

ومن هنا فإن سلب صفة الإصلاح عن التيارات السلفية والمحافظة هو أمر مخالف لمقولات هذه التيارات، ويؤكد هذا أن الرموز الفكرية التى تستمد منها التيارات السلفية كابن تيمية وابن القيم هى نفسها الرموز التى يرجع إليها التيار الإصلاحى، ويرون أنهم رموز للفكر الإصلاحى.

ب- وبخصوص أهم رموز الفكر الإسلامى فأول الأسماء التى سنقابلها، والتى حظيت بأكبر نصيب من الاتفاق عليها: الشيخ جمال الدين الأفغانى- الشيخ محمد عبده- رشيد رضا.

وبينما تميل الفكرة السائدة إلى اعتبار هؤلاء الأعلام الثلاثة مدرسة واحدة، فإن الدكتور على جمعة ينوه على أن الشيخ محمد عبده يمثل تيارا فكريا مستقلا عن جمال الدين الأفغانى، حيث يهتم الشيخ محمد عبده بتربية النخبة المفكرة من العلماء والمفكرين، ولا يركز على إصلاح النخبة الحاكمة كما هو اتجاه الأفغانى. ومن مدرسة محمد عبده خرج رشيد رضا، ومن بعده حسن البنا.

وتحت لواء هذه المدرسة نجد بعض من تولى مشيخة الأزهر على ما ذكره

بعض المشاركين كالشيخ المراغى، والظواهرى، وعبد المجيد سليم، والشيخ شلتوت.

كما أكد بعض المشاركين على أهمية رموز أخرى: كابن باديس- والبشير إبراهيم- والطاهر بن عاشور- وخير الدين التونسى- ورفاعة الطهطاوى.

كما أكد آخرون على أهمية دور المودودى، وسيد قطب، وأبى الحسن الندوى، والشيخ الغزالى ، وسيد سابق، وعبد القادر عودة .

ويؤكد الدكتور سيف عبد الفتاح بصفة خاصة على أهمية دور مالك بن نبى، وأنه امتاز بتجاوز موقفه الفكرى لمجرد رد الفعل إلى موقف أكثر بنائية.

ويوافقه على أهمية دور مالك بن نبى الدكتور سيد دسوقى، الذى يرى أنه استطاع بلورة الفكر من منظور اجتماعى متكامل.

ويضيف الدكتور سيد دسوقى إلى رموز الفكر الإسلامى المعاصر: الشيخ الغزالى، والأستاذ عبد الحليم أبو شقة، ويؤكد على دورهما فى فترة السبعينيات من القرن العشرين وما بعدها. كما أكد الدكتور دسوقى على أهمية الدور الذى قام به المعهد العالمى للفكر الإسلامى.

أما بالنسبة لرموز التيار المحافظ الذى أكد الدكتور على جمعة على وجوده وأهميته فإن من أهم رموزه الشيخ شمس الدين الإمبابى، والشيخ عبد الرحمن الشربينى، وأمثالهما.

ونوهت الدكتورة نادية مصطفى على أن علماء الأمة فى المراحل السابقة وحتى ما قبل قرنين كانوا شاملين، فمن طبيعة الرؤية الإسلامية أنها شاملة ومتكاملة، لا فصل فيها بين السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ولا بين الداخلى والخارجى. ونبهت على أن هذا الأمر أخذ يضعف وينتهى تدريجيا مع شدة تقسيم التخصصات.

وفى هذا المقام تلاحظ الدكتورة نادية مصطفى أن معنى العلم الذى كان موجودا من قبل فى تاريخ الفكر الإسلامى لم يعد موجودا خلال القرن العشرين، وخاصة النصف الثانى منه.

جـ- ومن مواضع الاتفاق: التأكيد على الدور المحورى الذى قام به الشيخ حسن البنا، وحركة الأخوان المسلمين، ذلك الدور الذى اتصف بأكبر قدر من الشمول علميا وسياسيا واجتماعيا.

د- كما أكد كثير من المحاورين على أهمية دور الجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية، وإن كان دورها اقتصر على بعض الأمور دون بعض، كما أنها مالت بحدة فى الفترة الأخيرة نحو الاتجاه السلفى.

وفى مقام الحديث عن تيارات الفكر الإسلامى أكد المشاركون على التضييق الواقع على الفكر الإسلامى على الأصعدة كافة، حتى على الصعيد العلمى الأكاديمى.

٣- ما هى القضايا الأساسية التى طرحتها التيارات الفكرية المعاصرة ؟

هناك عدة قضايا هامة طرحها المشاركون فى الحوار ربما كانت أغلبها مما لا يختلف حوله. ومن الممكن تقسيم هذه القضايا إلى ثلاثة محاور أشار إليها الدكتور كمال إمام هى: قضايا التحول الاجتماعى، وقضايا التحول التشريعى، وقضايا التحول السياسى.

١- فمن القضايا الرئيسية: **النهضة واستعادة الهوية الإسلامية**، انطلاقا من مفاهيم التجديد والاجتهاد والإحياء، عن طريق الاستقلال السياسى والاقتصادى والتشريعى، والتأكيد على أن الإسلام دين ودولة، ويرى الدكتور أحمد العسال أن القضية الأساسية هى استعادة الهوية الإسلامية، واستئناف الحياة الإسلامية.

وأكد المشاركون على أن هذا الاستئناف للحياة الإسلامية إنما يكون عن طريق التجديد، وإزالة الأوهام والانحرافات الفكرية التى تعوق مسيرة الأمة.

٢- **قضية الإسلام ونظام الحكم**، ويذكر الدكتور جمال عطية أن هذه القضية لم تكن مطروحة، رغم أن الحديث اليوم عن كون الإسلام نظام للحياة والحكم هو حديث معتاد، لكنه من أربعين سنة كان حديثا جديدا وثوريا.

وقد نبه الدكتور جمال عطية على أن المقصود ليس الوصول إلى السلطة السياسية، ولكن حكم الإسلام بمعنى أنه نظام شامل للحياة كلها اقتصاديا، وتربويا، وإعلاميا إلخ. ويندرج تحت هذه القضية قضية عودة الخلافة الإسلامية.

٣ - **نقد المشروع الحضارى الغربى**: ففى ضوء التصور الذى يطرحه الدكتور محمد عمارة عن بداية المرحلة الحالية للفكر الإسلامى عقب سقوط

الخلافة سنة ١٩٢٤، وفى ضوء الأسباب التى يقدمها لذلك من ظهور حركات علمنة وتغريب داخلية فإن هذا جعل الفكر الإسلامى يهتم فى البداية بنقد المشروع الحضارى الغربى أكثر من اهتمامه بنقد التراث الإسلامى.

فالقضية الرئيسية كما يقول الدكتور المسيرى: هل الإنسان محكوم عليه شاء أم أبى أن يعيش هذا النموذج الغربى الذى يمر بأزمة؟

٤- قضية تداول السلطة واعتماد الشورى أساسا للحكم.

٥- قضية مناهج التعليم.

٦- قضية التغريب والغزو الثقافى، والرد على شبهات المستشرقين، وكذلك الرد على من ينتسب إلى الفكر الغربى ممن يعيشون داخل المجتمع الإسلامى. وهذه القضية من القضايا الأساسية كما يقول الدكتور مدكور.

وتقترب من هذه القضية قضية الحوار الثقافى التى تحاول على حد تعبير الدكتورة نادية مصطفى أن تعطى شكلا مختلفا فى العلاقة مع الآخر.

٧- قضية الوحدة والتضامن العربى والإسلامى.

٨- قضية الحقوق العربية والإسلامية المهدرة.

٩- قضية القدس، حيث يرى الدكتور عبد الصبور مرزوق والدكتور الجليند أنها من القضايا التى اهتم بها الفكر الإسلامى.

١٠- قضية المعاملات المالية، ويذكر الدكتور جمال عطية أن الفكر الإسلامى اهتم بالقضايا الاقتصادية لكون الاقتصاد عصب الحياة. كما أكد الدكتور عبد الصبور مرزوق على أهمية هذه القضية.

١١- قضية حقوق المرأة فى الإسلام، وقد أكد الدكتور عبد الصبور مرزوق أيضا على أهمية هذه القضية.

١٢- قضية الإسلام والعلم المعاصر، ردا- كما يقول الدكتور الجليند- على ما يروجه التيار العلمانى كذبا من الخصومة بين الدين والعلم.

١٣- قضية حقوق الإنسان فى الإسلام.

١٤- قضية حقوق الأقليات المسلمة فى العالم. وهى قضية تتفجر الآن بشدة على حد تعبير الدكتورة نادية مصطفى.

هذه هى أهم القضايا التى طرحتها

التيارات الفكرية المعاصرة، وإذا أردنا توضيح ما اهتم به كل تيار من قضايا، فنقول- مع الدكتور عمارة والدكتور توفيق الشاوى -: إن تيار التجديد والإحياء اهتم بنقد الموروث، وإحياء الاجتهاد، وتجديد مناهج الفكر، وإصلاح مناهج التعليم.

أما التيار الحركى فكانت قضاياه تربوية، مع نقد المشروع الغربى.

أما التيار السلفى فكانت قضاياه عقيدية وشعائرية.

أما تيار العنف فكانت قضيته سياسية عن طريق إقامة الدولة الإسلامية.

ولا شك أن هذه القضايا كان وراءها أسباب ودوافع ، كما أثر فيها الكثير من العوامل ، ومن ذلك ما تحدث عنه الدكتور على جمعة من أن هناك أسئلة أعلى تحكمت فيما يطرحه كل تيار من قضايا، هذه الأسئلة الأعلى هى: كيف نفهم النص الشرعى- كيف نفهم الواقع- كيف ننزل النص على الواقع- ما موقفنا من التراث- ما موقفنا من الآخر- ما وصف الحالة التى وصلنا إليها.

وكما أن هناك العديد من الأسباب والدوافع ، فإنه ربما كانت هناك قضية محورية تلوح عند تحليل هذه القضايا المثارة ، وهو ما لاحظه الدكتور العوا ، فالقضية الأساسية هى: قضية التغيير.

وكملاحظة عامة على القضايا المطروحة يذكر الدكتور سيف عبد الفتاح أن هذه القضايا خرجت دائما فى شكل ثنائيات متصارعة فمن هذه الثنائيات: التراث والمعاصرة- الإسلام والغرب- النهضة والتخلف- الوحدة والتجزئة- التبعية والاستقلال.

ويشير الدكتور سيف إلى أن هناك ثنائيات أخرى غير متصارعة فى عقل المسلم بل هى ثنائيات متراحمة منها الدين والعلم- الوحى والعقل.

ويلاحظ الأستاذ فهمى هويدى والدكتور الجليند أن القضايا اختلفت باختلاف التحديات المطروحة فى كل مرحلة، فقضية الاستقلال السياسى كانت من هواجس الحركة الإسلامية فى أوائل القرن.

فليس هناك قضية تحتل دائما- على حد تعبير الدكتور الجليند - المركز الأول، ولكن تختلف الأهمية بحسب الأقليم .

كما لاحظ الأستاذ فهمى هويدى

أن الضغط السياسى من جانب والغياب السياسى من جانب آخر لم يسمحا بوضوح الرؤية بشكل مستمر، وأديا إلى عدم نضج كثير من الأفكار إلا بعد وقت طويل، كما حدث لأطروحات حركة الأخوان المسلمين التى لم تتغير إلا فى الفترة الأخيرة.

أما الأستاذة هبة رؤوف فإنها مستمرة فى ثورتها، وبناء عليه تطرح طرحا مغايرًا، حيث ترى أنه لا توجد إشكاليات جديدة، وإنما هناك دائما إشكاليات كبرى على الإسلام أن يتعامل معها. وتتساءل: هل المشكلات المكسوة بكسوة العصرية كالمادية والرأسمالية والنظام العالمى الجديد، هل هذه المشكلات فى حقيقة الأمر مشكلات جديدة بالفعل؟

ومما ينبغى أخذه فى الاعتبار أن القضايا المذكورة إما أنها قضايا عامة شغلت الأمة ككل ، بما فيها تيارات الفكر الإسلامى المتعددة ، وإما أنها قضايا تيار الإحياء والتجديد ، وقد أشار بعض المحاورين إلى بعض القضايا الأخرى التى شغلت التيارات الأخرى، كإصلاح العبادات والعقائد ومحاربة الخرافات الصوفية ، وهو ما شغل التيار السلفى بفصائله المختلفة ، وكقضية تغيير السلطة التى انشغلت بها تيارات العنف .

٤- ما هو مفهوم الحركة لديكم ؟

طرح المحاورون عدة تعريفات لمفهوم الحركة، منها:

١- أن الحركة هى تحول الفكر إلى واقع.

هذا هو التعريف الذى يطرحه الدكتور جمال عطية ، وقد طرحت الدكتور نادية مصطفى تعريفًا قريبًا منه حيث قالت : الحركة هى نقل أفكار ومبادئ لحيز التنفيذ .

ففى هذين التعريفين نرى التأكيد على العلاقة بين الفكر والواقع من خلال الحركة .

وهو ما أكده الدكتور محمد فتحى عثمان حيث عرف الحركة بأنها الفكر العميق المتفاعل مع الواقع المتغير.

ويشير الدكتور جمال إلى أنه عند تحول الترجمة العملية للفكر إلى تعاون وعمل جماعى يبدأ اختلاط مفهوم الحركة بمفهوم التنظيم، رغم أن الارتباط بينهما ليس ضروريا، فمن الممكن وجود حركة دون ارتباطها بتنظيم بمعناه الضيق، أو ترتبط بالتنظيم بمعناه الواسع

من خلال تنظيمات المجتمع المدنى، أو تنظيمات الدولة العامة.

وبناء على هذا فمن الممكن فى رأى الدكتور جمال أن نعرف الحركة بمعنى عام على أنها ترجمة الفكر إلى واقع، وأما بالمعنى التنظيمى فهى تجمع مجموعة من الناس على فكر معين، أو برنامج معين لتنفيذه.

وترى الدكتور نادية أنه لا يشترط فى الحركة أن تأخذ الشكل التنظيمى، وأن يكون لها قائد أو زعيم..

٢- ويرى الدكتور سيف عبد الفتاح أن الحركة هى الممارسات.

وينبه على وجود ثلاثة حلقات متصلة هى: الفكر- النظم- الحركة. ويوضح الدكتور سيف أن هذه الحلقات لا ينبغى لها أن تنفصل أبدا، وأنه من إشكاليات واقعنا انفصال بعض التيارات الحركية عن الفكر، وأصبحت حركية محضة، وكأن الحركة أصبحت غاية فى نفسها.

وفى عبارة جامعة يقول الدكتور سيف: لا يجب للحركى أن يكون مستقلا بالفعل، ولا يجب للمفكر أن يكون مستقلا بالفكر، ولا يجب أن يكون العالم بالنظم تائها بين هذا وذاك، ولكن يجب أن يتشكل الكل فى منظومة واحدة.

٣- والحركة الإسلامية عند الدكتور عبد الصبور مرزوق هى: العمل الذى يتم القيام به للتعريف بالإسلام، أو رد العدوان عليه أو على حقوق المسلمين، سواء اتخذ هذا العمل طريق الحجة، أو الجهاد حسب رؤية كل حركة.

٤- والحركة عند الدكتور المسيرى هى: مجموعة من البشر يحاولون طرح رؤية جديدة من خلالها يمكن تغيير الواقع بما يرونه فى الصالح العام.

وإلى قريب من هذا المعنى ذهبت الأستاذة هبة رؤوف حيث قالت: إن الحركة عادة ما تكون لها رؤية ما تحاول أن تعبئ الناس حولها.

ويرى الدكتور المسيرى أن التجمع الفكرى لا يشترط أن يكون له جانب حركى تنظيمى، بخلاف الحركة السياسية فلا بد لها من تنظيم، وقائد للحركة.

وتعود الأستاذة هبة رؤوف لتؤكد أنه لا توجد حركات جديدة، وإنما التغير يكون فى مساحة كل حركة أو تيار زيادة أو نقصانا.

٥- والحركة عند الدكتور على جمعة

هى الانتماء المنظم لموقف، بمعنى وجود شخص يأمر، والجماعة تطيع . وقد يكون سريا، وقد يكون علنيا . وتندرج فى هذا المفهوم وعلى ذلك فحركة الإخوان المسلمين جماعة حركية ، كما تندرج كذلك مثل الجمعية الشرعية ، ويندرج في مفهوم الحركة الطرق الصوفية .

والعناصر الأساسية التى يجب توافرها فى الحركة : رأس مطاع - وجماعة - وعلاقة طاعة بين الرأس والجماعة .

٦- والحركة عند الأستاذ فهمى هويدى والدكتور عمارة هى التنظيم ، أو الإطار المنظم .

وعن الفرق بين التيار والحركة تحدث الأستاذ فهمى هويدى ،حيث يرى أن أساس الحركة هو الإطار التنظيمى ، بينما التيار لا يفترض أن هناك إطار تنظيمى .

٧- ويعرف الدكتور الدجانى الحركة بأنها هى ثمرة جهد فكرى تلتقى عليه مجموعة من الناس .

٨- والحركة عند المستشار البشرى: مطلق التغير والتعديل ، الذى يتخذ شكلا متتابعا .

٩- والحركة فى رأى الدكتور العوا: التنظيم الذى يسعى إلى تغيير الواقع .

وإلى هذا المعنى ذهب أيضا الدكتور كمال إمام فالحركة عنده : مجموعة بشرية فكرية تسعى إلى تغيير وضع ما .

١٠ - وفى تحديده لمفهوم الحركة يرى الدكتور مدكور أن هذا المفهوم يتكون من ثلاثة عناصر : الانطلاق من فكر - السعى نحو تحقيق غايات - الاعتماد على منهج مخطط ومدروس .

ولا يطرح الدكتور العسال مفهوما محددا للحركة، ولكنه يؤكد على أن الإسلام حركة، وليس بشىء ساكن، والمسلم مطالب بالحركة سواء فى صورة فردية أو جماعية، ومن ثم فإن الحركة هى ثمرة من ثمرات الدين.

أما الحركة بالمفهوم الشائع الآن فإنما حدث ذلك بعد أن أصبحت هناك حركات أخرى كالقومية والشيوعية، فأصبحنا نقول: الحركة الإسلامية، رغم أن الإسلام حركة بطبيعته.

وكذلك فعل الدكتور الشاوى حيث لم يطرح مفهوما محددا للحركة ، وإنما تحدث عن تقسيم الحركات إلى نوعين : حركات فكرية محضة ، وحركات تنظيمية تقوم بتنفيذ الخطط الإصلاحية .

كما تحدث الدكتور سيد دسوقى عن الحركات الإسلامية بصفة عامة، وما ينبغى أن تكرن عليه، وأهم ما يؤخذ عليها فى المرحلة الحالية، ليخرج من ذلك بأن الحركات الإسلامية ينبغى أن تكون طيفًا من الحركات الملتصقة المتكاملة، يتعاون بعضها مع بعض من أجل خير الأمة.

ويؤكد الدكتور سيد دسوقى على أنه لا ينبغى أن تعادى الحركاتُ الإسلاميةُ الدولةَ، وإلا تصبح الحركة خارجة عن الأمة.

٥- هل للحركات الإسلامية المعاصرة جذور فكرية انطلقت منها أم نشأت بصورة حركية صرفة ؟ وهل ولدت الحركة فكرا ؟

مع تأكيد المشاركين فى أول الحوار على أن المرحلة الحالية للفكر الإسلامى وثيقة الصلة بما قبلها، فإن الاتجاه السائد بينهم أيضا على أن للحركة الفكرية جذورها الفكرية الممتدة، وأن الواقع السياسى والاجتماعى فى أوائل القرن العشرين لعب دورا أساسيا فى نشأة الحركات الإسلامية، وأنها كما لها جذورها الفكرية فقد ولدت فكرا إسلاميا، إذ كانت الحركة الإسلامية وراء الاقتصاد الإسلامى، والنظريات السياسية الإسلامية ... . وأشار بعض المحاورين إلى أن هناك حركات نشأت كرد فعل للواقع الإسلامى والاجتماعى، وربما لم يكن لها جذور فكرية واضحة، أو قامت على فكرة سطحية وغير عميقة، وقام على إنشائها من هم قليلو الخبرة والثقافة، وبطبيعة الحال فإن مثل هذه الحركات لم تولد فكرا عميقا، ولا يمنع هذا من تطورها ونموها نتيجة لتراكم الخبرات.

وإن كان الدكتور جمال عطية نبهنا إلى أنه كان هناك عجز فكري كبير فى حركة الإخوان فى بداية الأمر تم استدراكه بعد ذلك. أما بالنسبة للجماعة الإسلامية بباكستان بقيادة المودودى فقد اهتمت بالجانب الفكرى مبكرا، وكذلك الحال بالنسبة لندوة العلماء بالهند حيث أنشأت مركزا للدراسات الإسلامية تابعا لجامعة أكسفورد.

وإلى نفس الاتجاه ذهب الدكتور المسيرى، حيث يرى أن الحركات الإسلامية نشأت أول الأمر كرد فعل، لكنها استطاعت بعد ذلك تجاوز هذه المرحلة، وولدت فكرا، واستطاعت

تقديم رؤية متكاملة ليس لها علاقة كبيرة بإشكالية الأسئلة الغربية .

ويرى الدكتور سيف عبد الفتاح أن الحركات نشأت لأغراض حركية ، ومن ثم كانت تتعامل مع الأفكار بشكل انتقائي بما يؤدى إلى زيادة حجم الحركة وانتشارها ، وأنه كان هناك فى البداية تلازم بين الفكر والحركة ، ثم تطورت الأمور وفق عناصر غلبت فيها الحركة على الفكر .

ومن هنا يؤكد الدكتور سيف عبد الفتاح على أن التفاعل بين الحركة الإسلامية والفكر لم يكن على المستوى المطلوب ، فضلا عن الفهم الخاطئ للأفكار ومحاولة تسييسها ، وهو من المخاطر الشديدة التى تحدث عندما تغلب الحركة على الفكر .

فهناك توازن - كما يقول الدكتور سيف - بين عالم الفكر والحركة لا بد من تحقيقه .

على أن الدكتور عبد الصبور مرزوق يرى الأقرب أن الحركة تولد تنظيما أو تولد أسلوبا فى العمل يتفق مع الواقع الذى تواجهه .

أما الدكتور على جمعة فقال : لا أعلم حركة نشأت إلا بعد فكر ، فالفكر يسبق النشاط . ثم بعد تطور الحركة يقوم المُنَظِّر للحركة بتطوير فكرها ، فالحركة لا تولد بطبيعة الحال الفكر الذى ينشئها ، ولكن تولد فكرا يضاف إلى الفكر الذى أنشأها .

ويشير الأستاذ فهمى هويدى إلى أنه رغم أن الحركات الإسلامية لم تنشأ من فراغ فكرى إلا أن بعضها قد أصابه الجدب الفكرى نتيجة السرية التى اتسمت بها ، وهو ما حدث لحركة الأخوان المسلمين ، وحزب التحرير ، والمدرسة السلفية .

ويرى الأستاذ فهمى هويدى أن أغنى فكر موجود هو فكر المدرسة الإصلاحية ، الذى يتجاوز الحركات ، ولا يعبر عن أى منها بالضرورة ، ويضم قطاعا عريضا من الباحثين .

ويرى الدكتور الجليند أن هناك بعض الحركات لا نجد لها أصولاً فى الفكر الإسلامى كحركات التطرف والتكفير ، وهناك حركات أخرى أفرزتها ظروف خاصة مثل حركة سيد قطب .

ويؤكد الدكتور عمارة أن نسبة هذه الحركات إلى جذورها الفكرية واضح وعضوى ، لكنه يرى أن مستوى الطرح عند حركة الإخوان مثلا لم يكن على

المستوى الفكرى العميق الذى كان عند حركة الإحياء .

أما عن توليد الحركة فكرًا ، فيرى الدكتور عمارة أنها ولدت فكرًا حركيًّا، على مستوى الطرح الجماهيرى والتربوى ، ولم تولد فكرا بمعنى التجديد والاجتهاد .

ويشير الدكتور عمارة إلى أن هذا القصور الفكرى ظاهرة غير مختصة بالحركات الإسلامية ، بل على المستوى العالمى وبصرف النظر عن الأنساق الفكرية كانت الحركات عادة تخاصم الفكر العميق ، بل وكانت طاردة للمفكرين حتى فى الأحزاب الشيوعية.

وتتسائل الأستاذة هبة رؤوف هل المراد بالفكر هنا الفكر المكتوب؟ ، وإذا كان هذا هو المراد فهو غير صحيح ، فلا يشترط أن تكون للحركة رؤية متكاملة مسجلة من البداية ، وإلا أصبح برنامجًا سياسيًّا ، وإنما تكون هناك تحديات فتكون حركة تتفاعل وتكتشف وتفكر وتتحرك مرة أخرى وهكذا ، فالفكر نفسه فى حالة حركة دائما .

ويذهب الدكتور العوا إلى أن هناك جذر فكرى واحد انطلقت منه الحركات الإسلامية هو : إحياء الإسلام.

وذهب الدكتور مدكور فى حديثه عن الجذور الفكرية للحركة الإسلامية أنه ينبغى استبعاد الحركات التى ليس لها جذور فكرية ، ودراستها على أنها ظواهر طارئة نشأت فى نطاق العمل الإسلامى .

أما عن هذه الجذور التى قامت عليها الحركة الإسلامية فالاتجاه السائد أنها ترجع فى المقام الأول إلى حركة الإحياء التى قام بها الشيخ الأفغانى ، ومحمد عبده ، بل ربما تمتد -كما يقول الدكتور كمال إمام - إلى حركات التجديد التى قام بها العز بن عبد السلام ، وابن تيمية، وابن القيم ، وغيرهم من المجددين.

ومع هذا فإن الدكتور محمد فتحى عثمان يرى أن الحركات الإسلامية المعاصرة جمعت بين جذور صوفية وسلفية بصورة سطحية مع نزعة تاريخية منغلقة ساذجة ، وولدت الحركة فكرا عاما سطحيا ربما أعان على تأكيد الهوية الإسلامية للمسلمين فى أعقاب الاستعمار والتبشير .

٦- إلى أى مدى تفاعل الفكر

والفقه الإسلامي بالحالة الراهنة للعالم، وما يكتنفها من تغيرات ؟

هذا السؤال ينطلق كما تقول الدكتورة نادية مصطفى من التمييز بين الفكر والفقه، وأن الفكر قد لا يكون فقها هدفه استنباط أحكام، لكن لا بد أن يكون منضبطا بقواعد وأطر الإسلام.

والاتجاه الغالب على المشاركين في الحوار أن المتغيرات التي حدثت في الواقع الإسلامي والعالمي فرضت على الفكر والفقه أن يتفاعلا لتحقيق توازن بين الحكم الفقهي والواقع الفعلي على حد تعبير الدكتور عبد الصبور مرزوق.

فالفكر والفقه الإسلاميان يرتبطان - كما يقول الدكتور مدكور والدكتور الدجاني - بالحالة الراهنة في العالم الإسلامي وما تواجهه من مشكلات، مما يضطر الفقهاء تحت ضغط الحاجة إلى دراسة هذه المشكلات وتقديم الحل الإسلامي لها.

ويرى الدكتور العسال أن هناك تفاعل إلى حد كبير، فالنظم الإسلامية المعاصرة في السياسة والاقتصاد... احتلت مكانتها في البحث الأكاديمي، كما ناقش الفكر الإسلامي التيارات الفكرية التي وجدت خلال القرن العشرين كالشيوعية والاشتراكية.

وينبهنا الدكتور جمال عطية إلى آليات هذا التفاعل، وأنه يكون على مراحل، لا ينبغي أن تسبق مرحلة ما قبلها، ويضرب مثلا لذلك بإنشاء البنوك الإسلامية، والذي تم قبل أن تكتمل حركة التنظير، فكان ذلك من أسباب تعثرها، ويرى الدكتور جمال أن هذا التعثر بدأنا في تلافيه بما أنشئ من مراكز بحث، وبما عقد من ندوات ومؤتمرات... .

وإن كان ما تم هو تفاعل على صعيد العالم الإسلامي ومشاكله، فإنه على الصعيد العالمي، وتقديم الإسلام كأيديولوجية، فإننا فقراء في هذا المجال على حد تعبير الدكتور جمال عطية.

ويطرح الدكتور جمال عطية بعض العوائق التي تحول دون هذا التفاعل على الصعيد العالمي منها :

١- عائق اللغة.

٢- فهم مشاكل العالم، وواقع الغرب.

٣- الوعي السليم برأي الإسلام في هذا المشكلات.

على أن الدكتور عمارة يرى أن

الحالة العالمية أصبحت داخل الوطن منذ سقوط الخلافة ، مما جعل الفكر الإسلامى يتفاعل مع هذه الحالة العالمية من خلال القضية الوطنية ، كما يرى أن تأثيرات الفكر العالمى على الفكر الإسلامى كانت تأثيرات متفاوتة .

ويضع الدكتور المسيرى أيدينا على الكثير من المشكلات التى تصيب هذا التفاعل بالقصور ، ويحاول طرح حلول لهذه المشكلات ، فيؤكد ابتداء على أن بعض الفتاوى الفقهية المعاصرة تفتقد إلى الدينامية التوليدية ، ويؤكد أنه لا بد من وضع أسس للفقه الجماعى ، ولا بد من تطوير رؤية معرفية إسلامية متكاملة تحول دون الفتاوى الجزئية المبتسرة .

وفى هذا الإطار ينبهنا الدكتور المسيرى إلى ظاهرة ثنائية المصطلح الفقهى ، وأنه أصبح مصطلحا مغلقا ، لا بد من فك شفرته حتى يصبح جزءا من الفكر الفلسفى العالمى ، ويرد على الإشكاليات .

على أن الدكتور سيف عبد الفتاح سار فى اتجاه آخر ، حيث إن هذا التفاعل ما زال فى مرحلة التساؤل : كيف يرتبط الفكر بالفقه ؟

هذا التساؤل الذى ربما نجد محاولة للإجابة عنه فى حديث الدكتور على جمعة ، الذى استهل حديثه عن هذا السؤال بطرح تعريف للفكر بأنه حركة النفس فى المعقولات بينما الفقه حركتها فى فهم النص .

ويؤكد الدكتور على جمعة أن الفكر الإسلامى أكثر تعاملا واستجابة للواقع من الفقه الإسلامى الذى ما زال قاصرا عن التفاعل التام.

وإلى مثل هذا الرأى ذهب الدكتور الجليند ، حيث قال : إن حركة الفكر الإسلامى أسرع استجابة لحركات الفكر العالمية ، بينما حركة الفقه بطيئة جدا .

لكن لا يخلو الأمر من محاولات جادة -كما يقول الدكتور الدجانى- على صعيد الفقه للتعامل مع كل القضايا العصرية .

ولتجاوز هذه الأزمة ينادى الدكتور الجليند بضرورة وضع علم أصول فقه جديد ، وعلم فقه جديد يفى بحاجات العصر ، بحيث يمكن من خلال ذلك إيجاد مدرسة فقهية معاصرة -على حد تعبير الدكتور الدجانى - تحترم ما سبقها ، وتستفيد منه ، ولا تبقى فى نفس الوقت أسيرة له .

بينما يرى الدكتور العوا أن تأثير الفقه في الفكر أقل مما ينبغي ، خاصة أن كثيرا من المشتغلين بالفكر ليس على علاقة مباشرة بالفقه .

ولا شك أن هذا القصور الفقهي امتد إلى مجالات أخرى تنبني على الفقه، وهو ما أكده الدكتور عبد الحليم إبراهيم فيما يخص فقه العمارة الإسلامية، فرغم ما لدينا من موروث بالغ الثراء فإن الحركة التي تقابله بالغة الضآلة .

ويميز الأستاذ فهمي هويدي بين الفكر الإسلامي في العالم الإسلامي ، والذي يرى أن تفاعله محدود ، وبين الفكر الإسلامي في العالم الغربي .

وترجع محدودية التفاعل فيما يطرحه الأستاذ فهمي هويدي إلى ظروف التضييق السياسي التي تلاحق دائما الفكر الإسلامي ، فتصيبه بالهشاشة .

ونبه أيضا على هذا القصور الدكتور محمد فتحي عثمان حيث يرى أن تفاعل الفكر والفقه مع الحالة الراهنة للعالم الإسلامي تغلب عليه مسايرة الشكل ، وصورة العرض أكثر من مراعاة العمق من حيث الموضوع ، مع ظهور بوادر إيجابية في أواخر القرن.

لكن الدكتور كمال إمام ربما لا يوافق على محدودية تأثير الفكر الإسلامي ، ويقول : أرى أن الفكر الإسلامي له دور حقيقي في المساهمة في تغير الوضع العالمي ، وذلك على مراحل :

المرحلة الأولى : تبدأ في منتصف القرن التاسع عشر عندما حدث احتكاك تشريعي بين الدولة العثمانية والدول الأوربية المحيطة بها ، وأبرز معالمه المجلة العدلية ، وما ترتب عليها من حركة تشريعية وفقهية وقانونية .

المرحلة الثانية : مرحلة النظر إلى الفقه الإسلامي نظرة تجديدية ، وذلك من خلال حركة الشيخ محمد عبده .

المرحلة الثالثة : مرحلة المجامع الفقهية، التي أنشئت لطرح اجتهاد جديد للقضايا المطروحة .

وتؤكد الأستاذة هبة رؤوف على أن الفكر والفقه الإسلامي قدما الكثير من الإجابات ، كما يمتلكان إمكانية إقامة حضارة مناسبة للعصر الحالي ، وإنما نتج الوضع الذي نحن فيه عن تشرذم الأمة وتفرقها ، وليس بسبب قصور الجهود الفكرية والفقهية .

بينما ترى الدكتورة نادية مصطفى

أن الفكر الإسلامي يرصد ويشخص مشاكل الواقع المسلم ويفسره أحيانا ، ولكنه لا يستطيع أن يطرح بدائل فاعلة للتغيير ، وليس هناك استعدادا للأخذ بما يطرحه من أفكار فى ظل الأطر النظامية القائمة داخليا ، وفى ظل الضغوط الدولية ، فهناك سقف خارجي وداخلى يحدد إمكانيات التغيير .

تقول الدكتورة نادية مصطفى : وهذا من مظاهر شدة احتكام الأزمة ، وليس قصورا من مفكرينا .

ومن جهة أخرى فإن الدكتور مدكور ينبهنا إلى قضية أخرى هامة ، وهى أن هذا التفاعل لا بد من تقويمه ، لنرى إلى أي مدى نجحنا فيه ، وأن يكون هذا التفاعل من خلال ضبط عملية الاجتهاد .

ومن جهة ثالثة يقدم لنا الدكتور سيد دسوقى تحليلا على المستوى الشخصى لكيفية التأثر بالعلوم الغربية ، ثم يقارن بين ذلك وبين ما ينبغى أن يكون عليه التأثر بالفكر الإسلامى ، ويحاول أن يقدم لنا تجربته الشخصية فى هذا المجال .

٧- إلى أى مدى تأثر الفكر الإسلامى المعاصر بالتيارات الفكرية العالمية ؟

ربما كان الاتجاه السائد بين المشاركين فى الحوار يميل إلى أن التأثير والتأثر أمر طبيعى بين الحضارات . فالفكر الإسلامى لدى النخب المثقفة يحاول - على حد تعبير الأستاذ فهمى هويدى- أن يتفاعل مع العناوين الرئيسية المطروحة فى العالم كحقوق الإنسان ، والديمقراطية .

ويقول الدكتور العسال : إننا جزء من العالم نتأثر ونؤثر ، لكن أعداءنا يحاصروننا ولا يعطوننا فرصة .

فالتفاعل الحضارى كما يقول الدكتور جمال عطية أمر طبيعى ، وإنما القضية هى قضية ضوابط هذا التفاعل : ماذا نأخذ ، وماذا ندع . والغفلة عن هذه الضوابط هو الذى أدى إلى التأثيرات المتغايرة ، فمنهم من جعل الإسلام اشتراكيا ، ومنهم من جعله رأسماليا ، ومنهم من جعله ديمقراطيًّا....

ويؤكد الدكتور جمال عطية على أن التفاعل ليس صعبا إذا كان الإنسان واعيا للمعايير ، أما إذا كانت تغريه المظاهر ، وتغريه الأشياء البراقة ، فسيقع فى الحيرة والضياع .

وفى هذا الإطار تفرق الدكتورة

نادية مصطفى بين التأثر الصحي عندما أكون في موضع قوة ووعي وذاتية ، بخلاف ما إذا كنت في وضع أقل وأدنى فيكون التأثر مجرد نقل وتقليد .

ومن ثم ترى الدكتورة نادية أن الفكر الإسلامي في موقف الاستجابة وردود الأفعال لأن التيارات الفكرية العالمية في مركز قوة الآن .

ويمضي بنا الدكتور سيف عبد الفتاح خطوات أخرى ، متحدثا عن نماذج التفاعل الحضارى ، ومحللا له في محاولة لتحديد آلياته ، وشروطه ، فالتفاعل الحضارى والتواصل الحضارى لا بد وأن يتم حتى مع وجود الحالة الصدامية ، مما يوضح مدى الأفق المتسع والمفتوح الذى يتمتع به الإسلام .

فالقضية هي كيف ينظر المسلم إلى طبيعة رسالته الحضارية ، والتى تقوم على أساس إقناع البشر بأن ذلك المنهج السديد هو الذى يجب أن يقوم بعملية التكوين الحضارى .

وهناك نماذج -يقول الدكتور سيف- يجب أن تدرس لنستخرج منها منهج التواصل الحضارى : كيف أخذت الحضارة الإسلامية من الفكر اليونانى مثلا وإلى أى حد أخذت ، ولماذا رفضت ما رفضته ... .

إذن فتلاقح الأفكار لها شروط ، ولها منهجية ، وتسكين الأفكار في عالم أفكار المسلمين عملية منهجية قام بها علماء المسلمين بشكل منهاجى بالغ .

فإذا انتقلنا إلى الاحتكاك المعاصر فسنجد أن هناك تفاعل مفروض ، وتفاعل مرفوض ، هذه هى المشكلة. فالتفاعل تفرضه علينا قوى معينة ، والتفاعل المرفوض له سننه أيضا ، فالرفض لا يكون بالكلام ، وإنما بتحويل الرفض إلى عملية سلوكية ، وتحدى ، ومجابهة ، ومواقف ، وأفعال .

وفى إطار الحديث عن التفاعل الحضارى يرد الحديث عن التبعية الحضارية ، وهنا يذكر الدكتور سيف عبد الفتاح أننا لا نعرف كيف نتعامل مع التبعية ، ولا نعرف كيف دخلت وكيف تمكنت ، وأنه يجب علينا معرفة السنن التى تتعلق بالتبعية ، والتمييز ، والاختصاص ، والاستقبال ، فالضعف له سننه ، والقوة لها سننها ، والاتصال المَرَضِيّ له سننه، والاتصال القوى الفعال له سننه أيضا .

وقد أكد الدكتور عبد الصبور مرزوق على أن تأثر الفكر الإسلامى

المعاصر بالتيارات الفكرية لم يكن تأثرا سلبيا ، فقد كان له موقفه الإيجابى تجاه الفكر الاشتراكى والعلمانى .

ومع هذا فهناك بعض الإشكاليات الفلسفية المهمة فيما يرى الدكتور المسيرى لم يدرك المفكرون الإسلاميون خطورتها كالعدمية والنسبية ، ويخلص الدكتور المسيرى من هذا إلى أن التيارات الفكرية المعاصرة لم تتأثر بشكل فعال بالتيارات العالمية .

وخالفه فى هذا الدكتور الجليند حيث رأى أن الفكر الإسلامى لم يتأخر أبدا عن مواكبة الحركة الفكرية على مستوى العالم شرقا وغربا ، ويضرب مثالا على هذا بقضية العولمة ، حيث إن اشتغال المفكرين المسلمين بها دليل على هذه المواكبة .

والراصد للساحة الفكرية الإسلامية يلاحظ أن الاستجابات مختلفة ، وهو ما لاحظه الأستاذ فهمى هويدى ، فهناك من اشتبك مع هذه التيارات العالمية ، وهناك من حاول الاستفادة من أطروحاتها ، فصحيح أن فى هذه التيارات العالمية : مادية وعلمانية وتغريب ، ولكن من الصحيح أيضا أن فيها حرية وعدل اجتماعى ... ومن هنا لا بد من أن نجيد تحديد المساحة التى نشتبك معها ، والمساحة التى يمكن أن تثرى تجربتنا .

بينما يرى الدكتور عمارة والدكتور مدكور والدكتور محمد فتحى عثمان أن تأثيرات الفكر العالمى على الفكر الإسلامى متفاوتة بقدر محاولة الفكر الإسلامى تقديم بديل ونموذج حضارى يتعامل مع الحالة العالمية .

ففى بدايات القرن كما يقول الدكتور على جمعة وقع الفكر الإسلامى فى المقارنات والمقاربات ، وهى مسألة ليس فيها تأصيل ، بل تبعية ، ولكن فى النصف الثانى من القرن العشرين حاول الفكر الإسلامى الاستقلال فظهر مالك بن نبى ، وسيد قطب ، والمودودى ، والندوى وغيرهم الذين تكلموا بأصالة ، كما ظهرت مدرسة إسلامية المعرفة وغيرها من المدارس التى لا تدخل فى المقارنات والمقاربات ، وفى نفس الوقت لا تهمل ما يطرحه الآخر .

فعندما يتكلم الشيخ الغزالى أو سيد قطب مثلا -كما يقول الدكتور مدكور- عن العدالة الاجتماعية يضعان فى ذهنهما تيارات معينة يردان عليها ضمنا . وعندما يتحدث مفكر مسلم

عن الشورى في الإسلام فإنه يضع في ذهنه فكرة الديمقراطية الغربية ، مبينا مزايا الشورى في الإسلام .

ويحذر الدكتور مذكور في هذا الصدد من محاولة تقديم الإسلام من خلال الرؤية الفكرية العالمية ، مما يؤدى إلى تحريف النصوص عن مواضعها ، وهو ما وقع فيه مثلا أحمد خان المفكر الهندى حيث نظر لنهضة العالم من رؤية غربية ، وحاول أن يصبغ عليها بعض المفاهيم الإسلامية ، ونتج عن ذلك رؤية جزئية بها تحريف وإخضاع للنصوص الشرعية .

وتحاول الأستاذة هبة رؤوف أن تعطى لنا تصورا عن كيف يكون هذا التأثر ، وماهية آلياته ، وضرورة وجود دوائر اتصال بين المؤسسات الفكرية .

كما أكدت على ضرورة الامتزاج بين الفقه والفكر الإسلاميين .

وتحاول الأستاذة هبة رؤوف أن تضع هذا التفاعل في صورة معادلة : كلما اقتربنا من النص قل التأثر بالغرب، وكلما بعدنا عن النص زاد التأثر . كلما بعد المفكر عن النص اقترب من العقل ، وكل مجال اقترب من العقل فتأثره بالفكر الغربي أقرب .

وعلى مستوى المجالات ترى الأستاذة هبة رؤوف أن هناك تأثر إيجابى في بعض المجالات ، كقضايا المرأة، بمعنى أنه طرح علينا إشكاليات استطعنا أن نقدم إجابات إسلامية جيدة لها ، وهناك تأثر سلبى كما في مجال السياسة والاقتصاد والعلوم الاجتماعية التى ما زالت بحاجة إلى مزيد من الجهود الإسلامية .

ويلاحظ الدكتور الدجانى أن بعض مفكرينا مر بمرحلة انكماش وانغماس لم تطل ، ثم استقروا في موقف الاستجابة الفاعلة .

فعدد كبير من الذين كانوا يناصرون التيارات المختلفة -كما يقول الدكتور كمال إمام - كالتيارات الماركسية والقومية اقتنعوا بفشل هذه التيارات ، ودخلوا في التيار الإسلامي بتركيبتهم الثقافية ، مما مثل عنصر إثراء للتيار الإسلامي .

وهناك موقف مغاير اتخذه الدكتور العوا حيث يرى أن الفكر الإسلامي ضعيف التأثر بالتيارات الفكرية العالمية ؛ لأن الفكر الإسلامي يستقى من منابعه هو ، وينظر إلى التيارات الأخرى على أنها حلول لمجتمعات أخرى لمشاكل أخرى .

ويرى الدكتور العوا أنه إذا كان هناك تأثر فإنه تأثر سلبى من باب الرفض ، وليس من باب التأثر الإيجابى.

وبخصوص الفكر الإسلامى فى مجال العمارة يبدو أن تأثر الفكر الإسلامى بالعمارة الحديثة أكثر صعوبة لأن المعمارى المسلم -كما يرى الدكتور عبد الحليم إبراهيم - يتعامل مع العمل على مستويات متعددة لم تكن واردة للمعمارى المعاصر أو الحداثى الذى يتحدث عن البعد المادى وحسب ، بينما يتخطى ذلك المعمارى المسلم إلى آفاق أخرى حيث يتوجه دائما إلى الله تعالى فى عمله ، فالتقليد الإيمانى يضع الإنسان المنتج فى حيز إبداعى يمكنه من التعامل مع الواقع المادى وفى نفس الوقت يمكنه من تخطيه إلى آفاق أخرى من المستحيل وجدانيا على الفنان غير المؤمن أن يطرقها .

ومع هذا يؤكد الدكتور عبد الحليم إبراهيم أنه فى مراجعات ما بعد الحداثة هناك أرضية للقاء غير مستكشفة بعد بالكامل .

٨- هل بدأت بعض الأفكار الإسلامية تطرح على الصعيد العالمى ؟ وما أهم مجالات الحوار التى دخلت فيها مع الفكر الآخر ؟

طرح الدكتور العسال والدكتور عبد الصبور مرزوق عدة أفكار إسلامية يريان أنها طرحت على الصعيد العالمى ، وكان لها أثرها فيه منها :

١- قضايا الإسلام والأسرة والمرأة ، والتى كانت سببا فى دخول كثير من الغربيين وخاصة النساء فى الإسلام .

٢- الاقتصاد الإسلامى ، وقضايا التعامل دون ربا ، وهى قضايا يخافون منها ، رغم تشوق كثير من البنوك العالمية لها على حد تعبير الدكتور العسال .

ويضيف الدكتور الجليند قضايا أخرى كان لها أثرها على مستوى العالم منها :

١- قضية المساواة .

٢- قضية حقوق الأقليات ، وقضية حرية العقيدة .

وقد قام المستشار البشرى بإظهار بُعد آخر لتأثير الأفكار الإسلامية على المستوى العالمي ، فبدءا من حركات التنوير الغربية هناك أثر معروف للمتكلمين المسلمين فى إنعاش الفكر الفلسفى الغربى فى عصور النهضة ، كما أن قوانين المعاملات هناك تأثرت

بالفكر الإسلامى وإن لم يعترفوا بهذا ، كما تأثر القانون الفرنسى بالفقه المالكى، وتأثر القانون الإنجليزى بالفقه الحنفى.

أما عن أهم مجالات الحوار فهى - فى رأى الدكتور العسال - الحوار الإسلامى المسيحى . كما بدأ المسلمون فى الغرب الحوار حول حجاب المرأة ، وحول الأخلاق الإسلامية .

بل إن الحوار الإسلامى المسيحى أصبح أحد معالم الحياة الغربية على حد تعبير الدكتور محمد فتحى عثمان ، حيث يتقدم هذا الحوار بخطى ثابتة ، وإن لم تكن سريعة أو واسعة النطاق .

لكن يثير الدكتور مدكور العديد من الأسئلة حول الحوار الدينى : هل هو لمصلحة المسلمين ؟ وهل الأهداف المرجوة منه تتعلق بتأسيس سلام مشترك فعلا ، أم له أهداف سياسية ... .

على أن الدكتور جمال عطية يرى أننا متأخرون جدا فى مجال الحوار ، فكتب المستشرقين تترجم بعد عشرات السنين من تأليفها ، ثم نناقشها بعد أوانها ، وبعد أن تكون حركة الاستشراق قد غيرت خططها .

كما أن الحوار الإسلامى المسيحى بدأ بمبادرة من الفاتيكان الذى لديه جهاز كامل للحوار مع الأديان الأخرى، وهو ما نفتقده تماما .

ثم يطرح الدكتور جمال عطية بعض الإجراءات والوسائل التى ينبغى علينا القيام بها وتحصيلها ، حتى ننجح فى مثل هذا الحوار ، فلا بد من إعداد خريطة للقضايا المطروحة ، وأخرى للقضايا التى علينا طرحها ، ولا بد من التغيير الجذرى لمناهج كليات الدعوة حتى يعى قضايا الغرب ومشاكله .

وينوه الدكتور عبد الصبور مرزوق على دور المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، وما يعقده من مؤتمرات هامة، يحضرها العديد من الشخصيات والمنظمات الدولية غير الإسلامية ، حيث يكون الطرح الإسلامى فيها متميزا .

ويؤكد الدكتور سيف عبد الفتاح أننا فى مجال الحوار ما زال موقفنا مجرد رد فعل ، حيث إن الأجندة العالمية تستدعى أشكالا مختلفة من الاتصال ، ومن هنا نجد أن هناك أجندة مفروضة ، وأخرى مرفوضة .

وتتساءل الأستاذ هبة رؤوف إن كان ما يحدث فى المؤتمرات الدولية

يمكن أن يسمى حوارا ، والقوة الدولية تفرض أجندتها ، ورؤساء ورش العمل، ورؤساء الجلسات ، والمنسقين ... إلخ فأين هو الحوار إذن .

وفى هذا الإطار ينبهنا المستشار البشرى إلى أن مثل هذه الحوارات دائما تفيد الطرف الأقوى لكى يتفهم جيدا أوضاع الطرف الآخر .

ويرى المستشار البشرى أنه لا يمكن الحوار بين الأديان حول المطلقات ، وإنما الحوار الأساسى المقبول إنما يكون فى القيم المترتبة على الجانب الإيمانى .

بينما يعبر الدكتور الدجانى عن تجربة ورأى مختلفين ، حيث يقول : إن المتابع للمؤتمرات الدولية يجد تشوقا عند الحضارات الأخرى وبخاصة الحضارة الغربية لمزيد من التعرف على الأفكار الإسلامية المعاصرة ، خاصة مع تفاقم أزمة الحضارة الحديثة .

وينادى الدكتور سيف بأن يمتلك المسلمون القدرة على أن يضعوا أنفسهم على الأجندة العالمية ، فلا بد للمسلمين أن يتعلموا فن صناعة الأجندة .

وفى هذا الإطار يحاول الدكتور سيف عبد الفتاح أن يطرح عدة قضايا من الممكن أن يتواصل معها الفكر الإسلامى منها :

١- قضايا نقد الحضارة الغربية .

٢- نظرة الغرب إلى عالم الإنسان .

٣- نظرة الغرب إلى الدين .

٤- قضية التدخل السياسى من أجل حقوق الإنسان ، فى مقابل حق النصرة فى الفكر الإسلامى .

٥- قضية التعامل مع عالم الأشياء الموجودة فى الغرب ، كالتقنيات الحديثة.

٦- قضية التسامح والتعايش ، حيث إن لهما معنى فى الإسلام متميز عن المعنى الذى يروج له الغربيون .

ويذكر الدكتور على جمعة أن بابا الفاتيكان شكّل لجنة سنة ١٩٦٠ لدراسة ما يمكن أخذه من الإسلام لخدمة التبشير ، فأخذوا فكرة العالمية ، والشمول ، وتحرر النص من الزمان والمكان ، والسنن الإلهية ، وكل هذا أفكار إسلامية لا تعرفها المسيحية .

ويضيف الدكتور على جمعة إلى هذا أفكارا أخرى لدى المسلمين لم تر النور عالميا بعد رغم عمقها مثل حقوق الأكوان ، ونظرية الخصائص والوظائف، وأن الكون مبنى على الاتساق لا الصراع .

وبخصوص مجالات الحوار يذكر الدكتور على جمعة أن هناك ثلاثة مستويات للحوار :

١- الحوار الدينى العقدى ، ويتناول العلاقة بيننا وبين الله ، وهذا الحوار شاع فى القرن التاسع عشر ، وآخرها ما يقوم به ديدات وسيجوارد . ويرى الدكتور على جمعة أن النصارى انسحبوا من هذا الحوار بصورة عامة .

الحوار الثانى : العلاقة بين الإنسان ونفسه ، وهو حضارى في المقام الأول، يضع التصور عن كيف يعيش الإنسان .

الحوار الثالث : العلاقة بين الإنسان والآخر ، والغرض منه التعايش السلمى. ويؤكد الدكتور على جمعة على أن أغلب البشر إذا اجتمعوا للحوار يجتمعون على هذا المبدأ إلا اليهود والفاتيكان الذين يقلبون الاجتماع إلى التبشير والدعوة إلى الحقوق الموهومة لليهود ... ، ويخلص من هذا إلى أن أغلبية البشر تريد التعايش السلمى إلا الأقلية من اليهود والفاتيكان .

وقد أكد الدكتور محمد فتحى عثمان على أن الأفكار الإسلامية بدأت تطرح نفسها على الصعيد العالمى ، وأنه يشغل بال المفكرين والساسة فى الغرب قضية الإسلام السياسى ، وتحكيم الشريعة ، وأن الحكومات فى الولايات المتحدة وبريطانيا وكندا وفرنسا بدأت فى فتح قنوات اتصال وحوار مع المسلمين .

وعلى النقيض مما مضى لا يعتقد الدكتور المسيرى وجود أى تأثير أو أثر للأفكار الإسلامية على الصعيد العالمى ، ويبرر ذلك بأن الفكر الغربى معتز بنفسه، وتمركز حول نفسه بشكل خطيرا جدا .

وهو ما تعتقده أيضا الأستاذة هبة رؤوف ، وتقول : ربما حصل اشتباه فيبدو أن الغرب تأثر بشىء من الأفكار الإسلامية ، ولكن عند التحليل لا نجده كذلك ، كالعودة إلى الروحانية مثلا .

فالأفكار الإسلامية - فيما تراه الدكتورة نادية مصطفى - التى تطرح على الصعيد العالمى لم تطرح بمبادرة إسلامية ، بل من باب التطور فى نطاق فكرهم ، مما أفسح لهم الاهتمام بفكر الآخر وإنتاجه ، مما يعنى أننا ما زلنا فى مجال رد الفعل ، وهنا تأتى ضرورة وجود مبادرة بطرح واضح وعميق للفكر الإسلامى حول القضايا المثارة .

كما أن قنوات طرح القضايا فى

الغرب يتم من خلال الإعلام والأطر الأكاديمية ، والإسلاميون -كما تقول الأستاذة هبة رؤوف - غائبون عن هذه القنوات.

وربما وافقهما على ذلك الأستاذ فهمي هويدى الذى يرى أننا لا نستطيع أن نرصد حضورا قويا لأفكار إسلامية على الساحة العالمية خصوصا مع حالة الرفض والحساسية وظروف التعبئة الإعلامية المضادة .

ويرى الأستاذ فهمي أن ما يعقد من مؤتمرات أو ندوات يكون للفكر الإسلامى حضور فيها لا تشكل ظواهر يقاس عليها ويعتد بها ، ويؤكد أن هناك رفضًا للأفكار الإسلامية فى العالم أكثر من نسبة القبول ، لأنه لا يوجد نموذج إسلامى مشرف .

ومال الدكتور كمال إمام إلى ذات الاتجاه حيث يرى أن الإسلام على الساحة العالمية ليس تيارا فاعلا إيجابيا ، لكنه تيار مرفوض عالميا ، كما أن الكتب الغربية عن الإسلام لا تنظر إليه نظرة إيجابية رغم كثرة هذه الكتب ، ورغم تباين مؤلفيها بين ماركسى وملحد ومسيحى ، مما يعنى أن هذا يمثل موقف حضارة ، تتفق على شىء واحد أنها لا تقبل أن يكون الإسلام قوة فاعلة.

بينما يرى الدكتور عمارة أن تأثير الأفكار الإسلامية على الصعيد العالمى حدث بحجم محدود ، وغير منظم ، ودون المستوى المطلوب .

ويقرر الدكتور سيد دسوقى أننا لسنا فى موقع يسمح بأن يسمعنا منه الآخرون من دول العالم المتحكمة فيه شرقا وغربا ، وأن صوتنا أخفض من أن يسمعوه .

وهو ما أكده أيضا الدكتور مدكور حيث يرى أن الفكر الإسلامى يجد صعوبة كبيرة فى الطرح على الصعيد العالمى لأسباب عديدة ، منها تفوق الغرب ، كما أننا لا نقوم بترجمة فكرنا إلى لغات الآخر . ومع هذا فقد أشار الدكتور مدكور لبعض الجهود المجردة التى درست الإسلام كبعض أعمال جوته ، وتولوستوى ، وجارودى.

ويذهب الدكتور الشاوى إلى أن بدء طرح الأفكار الإسلامية على الصعيد العالمى إنما كان بواسطة معتنقى الإسلام من أبناء الغرب .

كما أن للجمعيات الإسلامية دور فى هذا المجال أبرزه الدكتور العوا،

مشيرا إلى اجتماع رئيس وزراء بريطانيا بالجمعيات الإسلامية الرسمية المسجلة فى بريطانيا ، كما قررت حكومة بليماكو فى السويد التعاون مع التجمعات الإسلامية ، وهذا تطور خطير ، لأن المسلمين كانوا يعانون من عدم الاعتراف بهم .

فهناك طريقان يذكرهما الدكتور العوا طرحت من خلالهما الأفكار الإسلامية على الفكر العالمى المعاصر : المنظمات الدولية - والوجود الإسلامى فى الغرب .

وما يدعو للتفاؤل فى هذا الصدد كما يقول المستشار البشرى أنه عندما وفدت الأفكار الغربية حدث انبهار بها حتى الستينات ، ولكن منذ السبعينات، ومع فشل تجربتين فى مصر قامتا على أساس الفكر الغربى بدأ الجمهور فى مصر يفقد الانبهار بالحضارة الغربية .

وبخصوص العمارة الإسلامية فإن الدكتور عبد الحليم إبراهيم طرح علينا عدة سمات يمكن للعمارة الإسلامية أن تساهم بها فى الفكر المعمارى المعاصر، منها النسق الإسلامى فى تخطيط المدينة، والذى يظهر مثلا عند الطيران فوق مدينة مثل فاس أو مراكش أو سمرقند ، ومنها أسلوب تنظيم المبنى وصياغة فراغاته ، ومنها الجماليات الإسلامية المتميزة .

٩- يلاحظ تشابه شديد فى المشكلات والأطروحات المعروضة على الفكر الإسلامى فى بداية القرن مع تلك المعروضة فى نهايته، ما مدى صدق هذه الملاحظة وما أسبابها ؟

أيد صدق هذه الملاحظة عامة المشاركين فى الحوار ، وضرب العديد منهم الأمثلة على هذا التشابه ، وخاصة الدكتور الجليند الذى تكلم بشىء من الإفاضة حول هذا التشابه .

وقد أبدى الدكتور جمال عطية والأستاذ فهمى هويدى والدكتور عمارة والأستاذة هبة رؤوف والدكتور الدجانى والمستشار البشرى تحفظهم على إطلاق القول بهذا التشابه ، نظرا لأنه قد أضيفت قضايا أخرى للقضايا المثارة من أول القرن ، كما تم تطوير بعض القضايا كقضية المرأة كما تذكر الأستاذة هبة رؤوف ، وكقضية القومية كما يذكر الدكتور الدجانى .

ويرى المستشار البشرى أن هناك اختلافًا من وجهين :

أحدهما : يدعو للتشاؤم ، وهو أنهم

كانوا يتحاورون فى أول القرن عن ماذا يأخذون من الغرب ، بينما يتحاورون فى أواخره عن ماذا يأخذون من الإسلام ، فكانوا فى أول القرن يقفون جميعا على أرض إسلامية ، بينما صارت أرضنا فى آخر القرن خليطا ، وليست خالصة للإسلام .

وثانيهما يدعو للتفاؤل أننا خرجنا من فترة الانبهار بالغرب التى كانت فى بداية القرن .

بينما يتأسف الدكتور سيف عبد الفتاح على ممارسات الخطاب الإسلامى الذى يتكرر حول قضايا معينة ، وهى ظاهرة يحار فيها الملاحظ والمراقب .

بينما يؤكد الدكتور المسيرى على أن هذه الملاحظة مع صدقها غير مقصورة علينا بل موجودة فى الفكر الغربى أيضا .

وإذا كان هناك تشابه فى القضايا، فإنه منذ السبعينات فيما يذكر الدكتور المسيرى بدأت تظهر أطروحات إسلامية متطورة وثرية إلى أقصى درجة ، وإن كانت هذه الجهود بحاجة إلى خدمة ببيلوغرافية متميزة .

ويعلق الدكتور كمال إمام على هذا التشابه بقوله : أرى أن القرن العشرين أسوأ قرن عاشه العالم العربى والإسلامى ، وأنه دائما ينتهى ما يواجهه العالم الإسلامى قبل ما ينتهى القرن الذى حدثت فيه المشكلة ، ونراها قد استوعبت تماما ، وهذا لم يحدث فى القرن العشرين ، حيث دخلت الأمة جحر الضب ولم تخرج منه.

وذهب الدكتور مدكور إلى أن المسألة معقدة إلى درجة أنه لا يمكن أن ندلى فيها برأى واحد ، فهناك مشكلات أصبحت من التاريخ ، ومشكلات أخرى اختلفت اختلافا كبيرا عما كانت عليه أول القرن ، كما أن هناك مشكلات حديثة لم تكن مطروحة أصلا. ومن الظلم للمفكرين الإسلاميين -كما يقول الدكتور مدكور- أن يقال إنهم يرددون نفس المقولات .

وينتهى الدكتور مدكور إلى أننا نجد بالفعل كثيرا من التشابه فى بعض المشكلات .

واعترض الدكتور عبد الحليم إبراهيم على ملاحظة التشابه هذه ، قائلا : إن هناك ثوابت ومتغيرات ، وأن التشابه ناتج عن أن هناك ثوابت ، ومن جهة أخرى أبدى الدكتور عبد الحليم اعتراضه على التقسيم القرنى ، وقال :

إننى لست من أنصار هذا التقسيم .

ويرى الدكتور عبد الحليم أنه مجرد تقسيم وضعى فاقد للمصداقية ، وأن وضع العالم الإسلامى سيىء جدا ، وعلينا أن نبحث عن وسيلة لتخطى هذا الواقع الذى خلقناه بأنفسنا .

وقد أبدى الموافقون على صدق ملاحظة التشابه عدة أسباب له :

١- فشل الأمة فى إنجاز مشروعها الحضارى على حد تعبير الدكتور العسال .

٢- عدم القدرة على تصفية القضايا، والانتهاء من بحثها ، بل كلما درسناها - كما يقول الدكتور جمال عطية - نبدأ من البداية ، وكأن شيئا لم يقل فى شأنها .

٣- عدم تنظيم المعلومات ، فأرشيف المكتبة الإسلامية به قصور واضح ، وهو من الأسباب التى ذكرها الدكتور جمال عطية .

٤- اتصاف الحالة الفكرية -على ما يذكر الدكتور سيف عبد الفتاح - بالعشوائية والاستقطاب والتنافر والاستنهاج وثقافة الانقسام .

٥- تقليد الغرب فيما يقدمه من حلول على ما يذكر الدكتور سيف عبد الفتاح أيضا .

٦- ومن الأسباب فى رأى الدكتور عبد الصبور مرزوق أنه لا يحدث أى تغيير أو اتجاه جاد لتغيير ما يشكو منه العالم الإسلامى .

٧- ومن الأسباب فى رأى الدكتور عبد الصبور مرزوق أيضا أن ولاة الأمر فى بلادنا عزلوا أنفسهم عن الوجدان الوطنى والشعبى .

٨- ويذكر الدكتور عبد الصبور مرزوق سببا ثالثا وهو تآكل الهوية الإسلامية ونمو النعرات القومية والوطنية.

٩- وسبب رابع يذكره الدكتور عبد الصبور مرزوق وهو عدم وضوح الرؤية فى الطرح الإسلامى نفسه للمشكلات وحلولها .

١٠- ويرى الدكتور على جمعة أن من أسباب ذلك أن التيارات الفكرية الإسلامية لم تتخذ من الإجراءات المناسبة القوية ما تستطيع به الخروج من هذه الدائرة المغلقة .

١١- كما يرى الدكتور على جمعة أن العالم لم يتغير كثيرا منذ سنة ١٩٣٠ وإلى نهاية القرن ، بخلاف الفترة من ١٨٣٠ وإلى ١٩٣٠ حيث شهدت ظهور الاختراعات الكبرى والتى غيرت

الحياة ، ولكن أصبحنا لا ننبهر كثيرا بالاختراعات الحديثة ، والبرنامج اليومى للحياة لم يتغير بنفس الدرجة التى تغير بها فى الفترة من ١٨٣٠ إلى ١٩٣٠ ، والمعلومة الجديدة نعلمها اليوم دون أى قلق فلسفى أو علمى ونستقبلها استقبالا عاديا جدا ، فلم يحصل لنا صدمة حضارية عند ظهور الانترنت ، بينما حصل هذا عند ظهور التليفون أو الراديو . ومن مظاهر عدم التغير أيضا أن مؤسسات العالم كما هى خلال هذا القرن ، وهم الآن يتكلمون عن الموجة الثالثة عندما تختفى هذه المؤسسات كمؤسسة المدرسة والمستشفى والمحكمة... ويحل مكانها نظام للاتصالات ، مما يؤدى إلى تغيير البرنامج اليومى ، ويطرح قضايا جديدة، ومشكلات مختلفة ، وهو ما بدأ مؤخرا ظهوره بالفعل فى العديد من الصور التى ذكر الدكتور على جمعة أمثلة لها .

وهذا السبب مال إليه أيضا المستشار البشرى حيث يرى أن ذلك يرجع إلى أننا ما زلنا فى مرحلة تاريخية واحدة ، مما يعنى أن مشاكلها الأساسية واحدة .

١٢- ومن الأسباب ركود الحياة الفكرية والحياة السياسية كما يقول الأستاذ فهمى هويدى .

١٣- ومن الأسباب أيضا فى رأى الأستاذ فهمى هويدى فشل المنظمات الإسلامية فى إقامة علاقات إيجابية مع الأنظمة السياسية .

١٤- وأيضا يرى الأستاذ فهمى هويدى من الأسباب انشغال الحركات بالشأن السياسى أكثر من الشأن الفكرى .

١٥- وجود دوائر تثير نفس القضايا من حين إلى آخر ، فوجود هذه الدوائر كما يقول الدكتور الجليند هو الذى يثير هذه القضايا لامتصاص جهود المسلمين، وتفتيت وحدتهم الثقافية .

١٦- بينما يرى الدكتور العوا أن ذلك يرجع إلى حالة الجمود الناتج عن القهر العام الذى نعيش فيه .

١٧- ويرى الدكتور محمد فتحى عثمان أن من أسباب ذلك الفارق الكيفى والكمى الضخم بين تخلف المسلمين وتقدم الغرب ، مما أثر فى استمرار انكفاء المسلمين على أنفسهم وانحصارهم فى ماضيهم .

ويبقى أن الدكتور سيد دسوقى عارض هذا السؤال ، ورأى أن مقولة

لتشابه هذه مقولة غير صحيحة ، ويبرر ذلك بأننا تقدمنا كثيرًا عما كنا عليه فى أول القرن .

١٠- ما أهم التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن ٢١ ؟ وما البرنامج المقترح لمواجهة ذلك ؟

يرى الدكتور سيف عبد الفتاح أن التحديات ليست جديدة ، بل قديمة ، ولكنها تتفاقم .

وينبهنا الدكتور سيف عبد الفتاح إلى أنه ليس لنا بأى حال من الأحوال أن نعتقد فى أنفسنا أننا سنكون البديل الحضارى بعد انهيار الحضارة الغربية ؛ لأن البديل الحضارى يحصل بسنن وسعى ، ولا يكون منحة .

وقد أشار المشاركون إلى عدة قضايا رأوا أنها من أهم ما يواجهه المسلمون فى مطلع القرن الجديد ، من ذلك :

١- ضعف العلم والتعليم ، حيث يرى الدكتور العسال والدكتور على جمعة أن أخطر القضايا التى تواجهنا هى قضية ضعف العلم والتعليم ، وتخلف كل عناصره . وينادى الدكتور كمال إمام بضرورة تحول الفكر الإسلامى إلى مناهج تعليمية فاعلة ، ويرى أن هذا أحد أخطر تحديين نواجههما : تحول الإسلام إلى بنية تعليمية ، وتحوله إلى بنية تشريعية .

٢- ضعف الحرية على مختلف الأصعدة ، فيما يراه الدكتور العسال . ويقول الدكتور العوا : أهم تحدى يواجه الفكر الإسلامى كيف نتعامل مع فكرتى الديمقراطية والحرية وكيف نحولهما إلى واقع معاش . ووافقهما على هذا الدكتور مدكور ، والذى يشير إلى أننا ما زلنا مختلفين حول هذه المفاهيم .

٣- ضعف الأخلاق ، وهى أيضا من التحديات التى ذكرها الدكتور العسال .

٤- انعدام تراكم الخبرات ، وعدم استفادة الأجيال الجديدة من تجربة الأجيال السابقة عليها ، وهو من التحديات التى ذكرها الدكتور جمال عطية .

٥- إهدار طاقات الأمة المادية والأدبية نتيجة الفوضى وعدم التخطيط وعدم التنظيم ، وتعدد المشروعات ذات الموضوع الواحد ، كالمشروعات المتعددة للموسوعة الفقهية ، وقس على هذا فى باقى المسائل على حد تعبير الدكتور جمال عطية . وقد وافقته الأستاذة هبة

رؤوف على أن هذا من أهم التحديات.

٦- خلل مناهج التفكير مما يؤدى إلى خلل مناهج التدبير والذى يؤدى إلى خلل مناهج التسيير ، والتى بدورها تؤدى إلى خلل مناهج التغيير مما ينتج خللاً فى إمكانيات التأثير والتركيب على حد تعبير الدكتور سيف عبد الفتاح .

٧- ومن التحديات التى أشار إليها الدكتور سيف عبد الفتاح الوعى بالتحدى والوعى بقراءة المواجهة ، والقدرة على استخدام هذه الطرائق بفاعلية .

٨- ومن التحديات التى أشار إليها الدكتور سيف عبد الفتاح أيضا القدرة على تحويل التحديات المانعة إلى تحديات دافعة .

٩- ومن التحديات التى أشار إليها الدكتور سيف عبد الفتاح والدكتور الدجانى أيضا القيام بالفريضة الغائبة ، وهى الاجتهاد والتجديد .

١٠- بينما يرى الدكتور عبد الصبور مرزوق والدكتور الجلنيد والدكتور توفيق الشاوى والدكتور مدكور أن أهم تحدى هو تحدى التخلف، والعجز عن طرح رؤية تناسب تغيرات هذا العصر .

١١- ومن التحديات أيضا فى رأى الدكتور عبد الصبور مرزوق سيادة بعض التيارات السلفية التى لا تعنى بجوهر العطاء الحضارى للإسلام .

١٢- ومن التحديات أيضا فى رأى الدكتور عبد الصبور مرزوق سقوط المجتمع الإسلامى كله فى مستنقع الصراعات الداخلية .

١٣- بينما التحدى الحقيقى فى رأى الدكتور المسيرى أننا ندعى أن الإسلام دين عالمى ، إذن فلا بد أن نأتى بإجابات عالمية لأزمة الحضارة الغربية التى قضت على الإنسان .

١٤- ومن التحديات أيضا فى رأى الدكتور المسيرى أن نطور حداثة إسلامية غير متحررة من القيم .

١٥- بينما يرى الدكتور على جمعة أن من التحديات تخلف القوانين . ويرى الدكتور كمال إمام أنه لا يعنينا تحول الفكر الإسلامى إلى نظام عالمى أو نظام سياسى وإنما التحدى فى تحويله إلى بنية تشريعية فاعلة ، وتعليمية عاملة .

١٦- وذكر الدكتور على جمعة أن من التحديات فقد النظام الذى يواجه المشكلات .

١٧- كما تواجه المسلمين مشكلة عدم العمل كأمة ، وهى مشكلة ضخمة ، تحطمهم كما تحطموا من قبل فى الأندلس على حد تعبير الدكتور على جمعة .

ويقول الدكتور مدكور : لدينا مشكلة عدم مقدرة العالم الإسلامى على أن يكون له رؤية واحدة أو متقاربة فى المشكلات التى تهم العالم الآن .

١٨- كما تواجههم أيضا فى رأى الدكتور على جمعة مشكلات التجديد فى العلوم الشرعية ، وتوليد العلوم . ويشاركه فى هذا الرأى الدكتور عمارة أيضا .

١٩- أما الأستاذ فهمى هويدى فيرى أن من التحديات صياغة مشروع سياسى .

٢٠- كما يحتاج الفكر الإسلامى فى رأى الأستاذ فهمى هويدى إلى صياغات جديدة فى العلاقة مع الآخر .

٢١- بينما يرى الدكتور الجليند أن من أخطر التحديات تفرق الأمة وشتاتها . ويقول الدكتور عمارة : إن هناك تحدى بلورة نموذج من التضامن الإسلامى فى مواجهة العولمة .

٢٢- ومن التحديات التى ذكرها الدكتور الجليند التقسيم الزائف للعلوم إلى علوم شرعية وغير شرعية ، مما جعل المسلمين ينظرون إلى العلوم الكونية على أنها علوم بدعية .

٢٣- على حين أن العولمة وتعاظم هيمنة الغرب هى أهم التحديات من وجهة نظر الدكتور عمارة والأستاذة هبة رؤوف ، والتى تصل إلى حد أنك لا تستطيع تربية أبناءك كما تحب على حد تعبير الأستاذة هبة رؤوف .

ويؤيدهما الدكتور مدكور فى التنبيه إلى خطورة العولمة على عالمنا الإسلامى وأنها تمثل إحدى التحديات .

٢٤- ومن التحديات من وجهة نظر الدكتور سيد دسوقى ربط الدولة الحديثة التى أنشأناها بالمقاصد الشرعية.

٢٥- بينما يرى المستشار البشرى أن التحديات التى تواجه الفكر الإسلامى فى مطلع القرن الحادى والعشرين تتعلق بكيفية صياغة مطالبه ، وكيفية صياغة المجتمع وفقا لمرجعيته الإسلامية .

٢٦- بينما يرى الدكتور محمد فتحى عثمان أن التحدى الذى يتزايد أمام المسلمين فى القرن الجديد هو

مواجهة المسلمين للمسلمين ، أو مواجهة أفهامهم المختلفة والمتناقضة ،

فالتحدى من جانب فكر المسلمين أنفسهم وانطوائه وجموده مع تسارع التغير فكرا وواقعا فى العالم المعاصر .

الفكر الإسلامي المعاصر

مراجعات تقويمية

محمد مهدي شمس الدين

جودت سعيد

طه جابر العلواني

راشد الغنوشي

محمد حسن الأمين

حسن حنفي

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

دار الفكر
دمشق - سورية

آفاق التجديد

تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي

حوار

حدّ الردة في الفكر الإسلامي المعاصر : قراءة نقدية في ضوء النص القرآني

عبد الرحمن حللي(*)

تمهيد :

تعتبر قضية قتل المرتد من القضايا المهمة والحساسة في عصرنا الحاضر؛ لما تثيره من إشكالات وتساؤلات حول حرية الاعتقاد ؛ إذ يعتبر الموقف من قضية الردة معبرًا عن الموقف من حرية الاعتقاد ، والبحث في هذه القضية يعتبر المنطلق لتحديد الموقف من الفكر الإنساني ، وحرية الفكر التى هي الأساس في معالجة المشكلة الحضارية .

ونظرًا لأهمية الموضوع فقد تم تناوله من قبل الكثيرين من الكتاب والباحثين، إلا أن الغالب على هذه النتاجات التعامل السطحى مع الموضوع ، والطابع الدفاعي الذي يبتعد عن العلمية والصراحة في معالجة موطن الإشكال ؛ مما جعل هذه الكتابات تثير المشكلة وتزيدها تعقيدًا ، من هذا المنطلق سنعالج قضية قتل المرتد في الفكر الإسلامي المعاصر من زاوية مضبوطة لم تطرق من قبل ؛ إذ نرى أن قضية الردة تحتاج إلى دراسة تجزيئية تشريحية من جوانب متعددة ، ففي بحثنا هذا سنتناولها من خلال المنظور القرآني ، وندعو الباحثين إلى الانطلاق منه لمعالجتها في نصوص السنة النبوية ، ومن ثم قراءتها في الفقه والتاريخ الإسلامي في ضوء معطيات النصوص الأصلية ، وليس المنطلق في البحث هو فصل القرآن عن السنة ؛ لأن القرآن هو الأصل، والسنة تطبيق وبيان ،

(*)

ولا يمكن أن يخالف النص المبينٌ النص المبين ، وأما النسخ والتخصيص فلهما شروطهما التى ينتظر من دراسة أحاديث الردة أن تثبت مدى صلاحيتها لذلك ، هذا إذا كانت دلالة النص المبيَّن تقبل النسخ أو التخصيص .

سنتناول في هذا البحث جانبين اثنين:

- الردة في القرآن الكريم .
- موقف المعاصرين من قتل المرتد.

أولاً : الردة في القرآن الكريم

١ـ الردة في ضوء النصوص المؤصلة لحرية الاعتقاد :

لقد اشتمل القرآن على مجموعة من النصوص تؤصل مبدأ حرية الاعتقاد في الإسلام ، وهذه النصوص منها ما هو مباشر في الدلالة ، ومنها ما هو غير مباشر، وقد تميزت النصوص المباشرة بعموم دلالاتها بما يشمل المرتد ، وقد صرح بعض المفسرين بدخول المرتد في هذا العموم ـ كما سيأتي ـ وكذلك اشتملت هذه النصوص على مقاصد وعلل متحققة في المرتد :

فقوله تعالى : ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة:٢٥٦) يتضمن علة نفي الإكراه في الدين ، وهي اتضاح دلائل الرشد من الغي، وهذه العلة تشمل المرتد ، فقد اتضحت دلائل الرشد والغي نحوه ؛ مما يمنع إكراهه في الدين ، وهذه العلة تؤكد عموم النص الذي اشتمل على أساليب العموم من خلال نفي الجنس المطلق والاستغراق بإيراد النكرة في سياق النفي.

وكذلك قوله تعالى :﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لآمَنَ مَن فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾(يونس :٩٩) فإرادة الله تعالى أن يكون الإنسان مختارًا ومكلفًا ، وما يتبع ذلك من اختلاف بين البشر هو بمثابة التعليل لاستنكار الله على الرسول أن يتفانى في سبيل هداية قومه حتى يكون كأنه يكرههم لشدة حرصه عليهم[١] .

ومن الملاحظ أن المفسرين لم يتطرقوا إلى قضية قتل المرتد عند تفسيرهم لهذه النصوص التى تؤصل حرية الاعتقاد إلا

---

(١) انظر دراسة مفصلة حول النصوص القرآنية المؤصلة لحرية الاعتقاد في الفصل الأول من رسالتنا (حرية الاعتقاد في القرآن الكريم)، رسالة لنيل شهادة الدراسات المعمقة في أصول الدين / جامعة الزيتونة ١٩٩٨ .

نادرًا . ولم يحصل هذا النادر إلا في الآية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ؛ فنجد إشارةً عند الإمام الطبري عند ترجيحه القول بتخصيص آية : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، حيث إنه يستدل على التخصيص بإكراه المرتد عن دينه[1]، كما نجد إشارة محتملة عند أبي حيان في تفسيره (البحر المحيط) حيث يقول : (قيل : لا يكره على الإسلام من خرج إلى غيره)[2] ، ودلالة هذا القول على موضوع الردة محتملة ؛ إذ لم يُبين من خرج إلى غير الإسلام هل خرج منه أم من دين آخر ، ويقول ابن حزم : «لم يختلف أحدٌ من الأمة كلها على أن هذه الآية ليست على ظاهرها ، لأن الأمة مجمعةٌ على إكراه المرتد عن دينه»[3] .

ونجد من المتأخرين الشيخ محمد الطاهر بن عاشور يقول بعد فلسفته قتل المرتد :« وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ على القول: إنها غير منسوخة؛ لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام ،وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام»[4].

نُلاحظ على هذه الآراء أنها أخرجت قتل المرتد من عموم الآية ، واعتبرت قتل المرتد إكراهًا مشروعًا ، وهذا الرأى يصبُّ في منحى تخصيص النص ، فالعموم مخصوص ، والعلة غير ملحوظة .

ونجد اتجاهًا آخر عند بعض المتأخرين يستند إلى العموم والعلة في الآية ، ويعتبر قتل المرتد داخلاً في النهى عن الإكراه ؛ إذ لا فرق بين الإكراه في الابتداء والإكراه في الدوام ؛ لأن الإسلام الذي يحصل به يكون فاسدًا في الحالتين[5] .

٢- الردة في ضوء النصوص القرآنية التى تحدثت عنها مباشرة :

سنعرض أولاً النصوص التى تحدثت عن الموضوع ، ثم نستخلص منها الدلالات التى تتعلق بموضوعنا مع الإشارة إلى رقم الآية التي تتضمن الدلالة، ثم نناقش ما بني على هذه الآيات من استدلالات حول قتل المرتد

(١) الطبري : التفسير: ٥/ ٤١٥ ؛ ت ، محمود أحمد شاكر ، ط. دار المعارف ـ مصر .
(٢) أبي حيان ، التفسير : ٢ / ٢٨١ ، ط ١، السعادة ـ مصر ١٣٢٨هـ .
(٣) ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد) ، المحلي : ١١/ ١٩٥ ت : محمد أحمد شاكر ، المكتب التجاري ـ بيروت .
(٤) ابن عاشور ، التفسير : ٢ / ٢٣٧ ، ط. الدار التونسية للنشر ١٩٨٤ .
(٥) انظر : الصعيدي (عبد المتعال) ، الحرية الدينية في الإسلام : ١٠٣ ـ ١٠٤ ط: ١، دار الفكر العربي ـ القاهرة .
ـ شلتوت (محمود) ، الإسلام عقيدة وشريعة : ٣٠١ ط : ٢، دار القلم ، القاهرة .
ـ صدقي (محمد توفيق)، الإسلام هو القرآن وحده ، مجلة المنار : ٥٢٣ مجلد : ٩ جزء ٧، سنة ١٩٠٧ .

أو مفهوم الردة .

عرض الآيات :

نعرض فيما يلي الآيات التي ورد فيها لفظ الردّة أو ما يدلُّ على معناها .

- جاء لفظ الردّة في القرآن الكريم في الآيات التالية :

١- ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة : ١٠٩) .

٢- ﴿ ولا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِن اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة : ٢١٧) .

٣- ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (آل عمران : ١٠٠) .

٤- ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ (آل عمران : ١٤٩) .

٥- ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لاَئِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة : ٥٤) .

٦- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾ (محمد: ٢٥) .

- وجاء التعبير القرآني عن الردة بأسلوب آخر كالكفر بعد الإيمان ، أو التحريض عليه ، في الآيات التالية :

٧- ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ(٧٢)وَلاَ تُؤْمِنُوا إِلاَّ لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران : ٧٢ - ٧٣).

٨- ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ(٨٦)أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ

عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ(٨٧)خَالِدِينَ فِيهَا لاَ يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلاَ هُمْ يُنْظَرُونَ(٨٨)إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ(٨٩)إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران : ٨٦ - ٩٠) .

٩- ﴿فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلاً(٨٨)وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلاَ تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (النساء : ٨٨ - ٨٩).

١٠- ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ءَامَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً﴾ (النساء : ١٣٧) .

١١- ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة : ٥).

١٢- ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (الأنعام : ٨٨) .

١٣- ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ(٧٣)يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلاَمِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُواوَمَا نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ﴾(التوبة : ٧٣ - ٧٤) .

١٤ - ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (النحل : ١٠٦) .

١٥- ﴿ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر : ٦٥) .

تحليل الآيات :

من خلال التأمل في مجموع الآيات التي ذكرناها نستطيع تسجيل الإفادات التالية :

١- ردّة المؤمنين عن دينهم هدف أساسي للكفار وأهل الكتاب (آل عمران : ١٠٠ - ١٤٩) ، وتعدّي ذلك حالة الأمنية المبنية على الحسد (البقرة : ١٠٩) إلى الإصرار على القتال من أجل

ردّ المؤمنين عن دينهم (البقرة : ٢١٧) واتخذوا مع ذلك أسلوب التشكيك من خلال الإيمان وجه النهار والكفر آخره (آل عمران : ٧٢ - ٧٣) بل إن فريقًا مارس ذلك فآمن ثم كفر ثم آمن ثم كفر ثم ازداد كفرًا (النساء : ١٣٧) .

٢- ردُّ المؤمنين عن دينهم هو هدف للمنافقين أيضًا ، الذين وصفهم القرآن بأنهم قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد إسلامهم ، بمعنى أنهم أعلنوا الكفر بعد أن كانو قد أعلنوا الإسلام وهو غير الإيمان ، وجعلهم ومن يكفر بعد الإيمان سواء (النساء : ٨٨ - ٨٩) (التوبة : ٧٣ - ٧٤) .

٣- إنَّ الذين يكفرون بعد إيمانهم هم صنف من الناس معلوم في المجتمع ، وقد تحدَّث القرآن عنهم وعن مصيرهم ، واستثنى الذين يتوبون ، وبيَّن أنَّ منهم طائفة يستمرون على الكفر ويزدادون كفرًا (آل عمران : ٨٦ - ٩٠ ، النساء: ١٣٧) .

٤- تمثل موقف القرآن من الردَّة والكفر بعد الإيمان بما يلي :

* أمر المؤمنين بالعفو والصفح عقب بيان رغبة أهل الكتاب ردّ المؤمنين عن دينهم (البقرة : ١٠٩) ، وإرشاد الرسول إلى عدم المبالاة بمحاولة طائفة من أهل الكتاب تشكيك المؤمنين عن طريق الردّة ،وذلك بأمر الرسول ببيان أن الهدى هدى الله ، وأنَّ الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء (آل عمران : ٧٢ - ٧٣).

*إرشاد المؤمنين إلى البعد عن طاعة وموالاة الكافرين والمنافقين الرّاغبين بردّهم عن دينهم (آل عمران : ١٠٠ - ١٤٩ ، النساء : ٨٨ - ٨٩) وتهديد المؤمنين باستبدالهم بخير منهم في حال ردتهم عن دينهم (المائدة : ٥٤) .

*بيان جزاء المرتدين عن الدّين والكافرين بعد الإيمان ، والمتمثل بإحباط العمل في الدنيا والآخرة ، والخلود في النار ، واللعنة والخلود فيها ، وعدم تخفيف العذاب عنهم ، واستبعاد الهداية عنهم باعتبارهم من الظالمين ، وعدم المغفرة وقبول التوبة ممن تكررت منه وازداد في الكفر (البقرة : ٢١٧ ، آل عمران : ٨٦ - ٩٠، النساء : ١٣٧ ، المائدة : ٥ ، الأنعام : ٨٨ ، الزمر : ٦٥) .

* الترغيب بالتوبة من الردّة (آل عمران : ٨٦ - ٩٠ ، التوبة : ٧٣ - ٧٤) .

* رفع الغضب والعذاب عمن يكفر بعد إيمانه مكرهًا ما دام قلبه مطمئنًا بالإيمان (النحل : ١٠٦) .

نلاحظ من خلال الأسس التي استخلصناها من الآيات أنها لم تنص على عقوبة دنيوية مادية جزاءً للردّة والكفر بعد الإيمان ؛ وهذا ينسجم مع ما قدمناه من عموم قوله تعالى : ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ، وعموم الآيات الأخرى، ويتأكد هذا المعنى بما أشارت إليه الآيات من وجود أناس يكفرون بعد الإيمان وتطلب منهم التوبة إلا أنهم لا يتوبون ، بل يستمرون في الكفر ويزدادون فيه ، وربما تابوا ثم عادوا إلى الكفر واستمروا فيه وازدادوا كفرًا ، تزداد هذه الحقيقة تأكيدًا بعدم اكتراث القرآن باتخاذ هذه العملية وسيلة لتشكيك المؤمنين ، إذ بيّن طبيعة الإيمان والهدى والحق .

الاستدلالُ على قتل المرتد من القرآن:

انفرد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بالاستدلال على عقوبة القتل للمرتد من القرآن الكريم فقال : (وقد أشار العطف في قوله : ﴿فَيَمُتْ﴾ (البقرة : ٢١٧) بالفاء المفيدة للتعقيب إلى أن الموت يعقبُ الارتداد ، وقد عَلِمَ كلُّ أحد أنّ معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد ، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية فتكون الآية دليلاً على وجوب قتل المرتد»[1] .

ونجد عند التأمل في هذا الاستدلال أنه غير دقيق ؛ إذ حمل الآية على المجاز من غير ضرورة ؛ حيث إنه رأى أن التعقيب بالفاء لا يمكن أن يكون حقيقة بدليل الواقع ، فحمله على المجاز على أنه إشارة إلى التعقيب بتنفيذ حكم شرعي هو القتل ، وهذا مسلك غير صحيح ؛ لما نُبينه فيما يلي :

- ليس هناك اتفاق بين اللغويين والأصوليين على أن الفاء العاطفة تفيد معنى التعقيب مع الترتيب دائمًا، وإنما يذهب كثير من اللغويين والأصوليين إلى أنها تأتي بمعنى (ثم) للترتيب والتراخي، نحو قوله تعالى : ﴿وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى(٤)فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى﴾ (الأعلى : ٤ - ٥)

- وعلى مذهب القائلين بأن الفاء تفيد التعقيب دائمًا بدون تراخ فإنهم

(١) ابن عاشور ، التفسير : ٢ / ٣٣٥ .

يرون أن التعقيب يكون بحسب المعقب به ، أي أن الفاصل الزمنى الذي لابد منه بين المتعاطفين بحكم العرف أو السنة الإلهية لا يعد تراخيًا يخدش من معنى التعقيب؛ ولهذا يرى هؤلاء في مثل قوله تعالى : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (الحج : ٦٣) أن التعقيب بالاخضرار حاصل ، لكن ضمن السنة في نمو الزرع بين نزول المطر واخضراره[١] .

وبناء على ما ذكرنا فلسنا بحاجة إلى اللجوء إلى المجاز كما فعل الشيخ ابن عاشور ؛ إذ الحقيقة ممكنة على اختلاف الأقوال في الفاء ، إمّا بحملها على إفادة الترتيب فقط ، أو اعتبارها بمعنى (ثمّ) في إفادة الترتيب والتراخي ، أو باعتبار أن التعقيب فيها بحسب سنة الموت المعتاد بعد الهرم وانتهاء الأجل دون أي خروج على اللغة أو قواعد الأصول، بل إن هذا المنهج هو الأصل الذي ينبغي اعتماده ، لأنه اعتماد على الحقيقة ولا يصار إلى المجاز إلا إذا استحالت .

ـ وعلى افتراض أن الفاء تفيد التعقيب بدون تراخ فإن المعنى المجازي سيعود على التركيب اللغوي بالنقض ، حيث يصبح التركيب بعد استبدال الحقيقة بالمجاز كما يلي : من يرتدَّ منكم عن دينه فأميتوه وهو كافر .. إذ يُحَوِّلُ المجازُ العطفَ إلى جواب الشرط ، ويصبح جواب الشرط في ﴿فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾ استئنافًا ، وهو ما يناقض تركيب الجملة الأصلية التى تقضى القواعد باتفاق أن الفاء هنا في ﴿فَيَمُتْ﴾ للعطف وجوبًا لأن الفعل المضارع مجزوم[٢] ، هذا كاف في نقد استدلال الشيخ ابن عاشور على قتل المرتد من القرآن الكريم.

مفهوم الردّة في القرآن عند الشيخ عبد العزيز جاويش :

يتبنّى الشيخ عبد العزيز جاويش مفهومًا خاصًّا للردّة في القرآن والتى يرى أنها لم تُذكر في القرآن غير مرتين:

ـ في قوله تعالى : ﴿وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِ

(١) انظر : السيوطى (جلال الدين) ، الإتقان في علوم القرآن : ١ / ٥٢٦ ط:٣ دار ابن كثير ـ دمشق ١٩٩٦ .
ـ البوطى (محمد سعيد رمضان): مباحث الكتاب والسنة : ١٨٠، ط. جامعة دمشق ـ كلية الشريعة ١٩٩٥.

(٢) انظر : عضيمة (عبد الخالق) ، دراسات لأسلوب القرآن : ٢٦٠ ، جزء : ٣ ، قسم : ١ ، صفحة : ١٧٨، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض .

﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة : ٢١٧) .

فيرى أن السياق ، وروح الكلمة ، يشيران إلى أن الارتداد المذكور في الآية هو الارتداد عن منازلة الأعداء الذين كانوا يقاتلون المؤمنين ليردوهم عن دينهم كفارًا بعد إذ آمنوا ، يؤكد هذا المعنى من خلال السياق الذي يتحدث عن القتال في الآيات السابقة ، ويخلص إلى أن الردة ليست الفسوق عن العقائد الإسلامية لشبهة قامت بأنفس المرتدين، ولكنها ردتهم عن نصرة الإسلام ، وتخلفهم عن تأييده وحمايته ، بينما أعداؤه يكيدون له ويحاربون رسوله والقوّامين عليه .

ـ الموضع الثاني الذي ذكرت فيه الردّة قوله تعالي : ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلاَ يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (المائدة : ٥٤) .

ويرى أن التدبر في سياق الآيات السابقة لهذه الآية يؤكدُ أنها لا تكاد تخرج عن معنى آية البقرة[1] .

نلاحظ أن الشيخ جاويش انطلق في تحديد معنى الردّة من بعض الآيات ولم يستقصها ، وفسّر الردّة بعيدًا عن الإضافة التي ارتبطت باللفظ ، فعنوان الردة مرتبط بالدين مما يعني الرجوع عنه، بينما خصّه هو بالرجوع عن نصرة الدين بما لا يستلزم معنى الكفر .. كما ناقض نفسه في هذه النقطة عند حديثه عن المرتدين غير المحاربين[2] ، حيث إنه فرّق بين مرتدٍ محارب وآخر غير محارب، بينما اعتبر الردّة فيما سبق محاربة بحد ذاتها .

من ناحية أخرى فإن ما رتّبه القرآن على الردّة من جزاء لا ينطبق إلا على الكفر ، فالتخاذل عن الجهاد لا يستلزم إحباط الأعمال والخلود في النار .

وأيضًا تحدّث عن الردّة في غير حالة الحرب ، فبيّن أن الكفار كانوا يودون رد المسلمين عن دينهم حسدًا، مما يعني

(١) انظر : جاويش (عبد العزيز) : الإسلام دين الفطرة والحرية : ١٨١ وما بعدها ، ط. ديوان المطبوعات الجامعية ـ الجزائر ـ أثر القرآن في تحرير الفكر البشري : ٣٢ وما بعدها ، ط. النهضة ـ مصر .

(٢) انظر جاويش : الإسلام دين الفطرة والحرية : ١٨٧ .

أن الردة هدف ذو بعدٍ معنوي غير مرتبط بحركة القتال .

وبهذا يتضح عدم دقة هذا المفهوم الذي قدمه الشيخ عبد العزيز جاويش عن الردة في القرآن .

رأي الدكتور محمد عمارة في مفهوم الردَّة في القرآن :

يرى الدكتور محمد عمارة أنّ الآيات القرآنية تتحدث عن ردّة النفاق والمنافقين وأنها ردّة ذاتية وسرية غير معلنة ؛ ولهذا السبب لم يتضمن النص القرآني عقوبة دنيوية للردة ، إذ للمنافقين أحكام خاصة(١) .

وهو رأي يجانب الصواب ـ فيما نرى ـ إذ كيف تكون الردّة سرية وتتخذ محاولة لتشكيك المؤمنين ، هذا وإن كان يقصد بالمرتدين أنهم كانوا مؤمنين ثم تحولوا إلى النفاق فهذا ما لم يحصل ، ولو كان الأمر كذلك لسماهم منافقين وإلا تداخلت المصطلحات ، وإن كان يقصد أنهم كانوا منافقين وتحولوا إلى مرتدين فإنه لا يستقيم أيضًا؛ إذ إن القرآن وصف المرتدين بأنهم كفروا من بعد ما تبين لهم الهدى ومن بعد ما جاءتهم البينات ، وأنهم كفروا بعد إيمان ، وهذا الوصف لا ينطبق على المنافقين الذين لم يثبت لهم الإيمان أصلاً ، فعن أي شيء يرتدون . أما الذي تحدث عنه القرآن من قول المنافقين كلمة الكفر بعد إسلامهم (التوبة : ٧٤)، فإنما يعني إعلان الكفر بعد إعلان الإسلام ، فهي ليست ردة وتحولاً من الإيمان إلى الكفر كتلك التي تحدثت عنها الآيات ، كما أنه خلط بين الردة عن الدين التي هي الأصل في المصطلح، وبين ما سماه الردة عن كامل الولاء والموالاة للجماعة، والردة بهذا المعنى هي عين الحرابة التي علل بها قتل المرتد، بينما ذكر أن القرآن لم ينص على عقوبة للردة لأنها سرية ولا تعدو مزاولة الشك، وإن فضح القرآن لردة المنافقين عن الولاء ـ التي تحدث عنها ـ كاف لإلحاق العقوبة بهم كما هو الحال في قضية الإفك(٢) وغيرها من القضايا التي يكشف حقائقها الوحي ، فردة المنافقين لم تعد سرية بهذا الملحظ ، فضلاً عن مضمون الحرابة في بعض جوانب التفسير الذي قدمه الدكتور عمارة للردة في

---

(١) انظر : عمارة (محمد) ، حرية الضمير .. واختيار الروح ـ مجلة العربي : ١٢٧ ـ ١٢٨ ـ الكويت ، العدد : ٤٧٠، كانون الأول ١٩٩٨ .

(١) المقصود قصة اتهام السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ بالفاحشة ، ونزول براءتها في القرآن (انظر أوائل سورة النور) .

الآيات التي لم يستقصها.

ثالثًا: مواقف الكتاب المعاصرين من قتل المرتد:

كما أشرنا سابقًا فإنّ الردّة أخذت حيزًا هامًّا من دراسات الفكر المعاصر ولا تزال مطروحةً على بساط البحث ، وفيما يلي نعرض اتجاهات الكتّاب والمفكرين في تناولهم لموضوع قتل المرتد، والتي يجمعها الانطلاق في معالجة الموضوع ، على أن هناك استفهامًا يطرح نفسه في تحديد العلاقة بين قتل المرتد وحرية الاعتقاد ، فتوزعت الإجابات بين المفارقة والتوفيق على ما سنبيّنه في التصنيف التالي :

١ـ منهج تبريري توفيقي : انطلق من الحكم الفقهي بقتل المرتد على أنه قضية محسومة ، وجعل يفلسف هذا الحكم تارةً على حساب تخصيص النصوص القرآنية المانعة من الإكراه في الدين ، وأخرى على حساب توسيع مفهوم الردّة إلى ما هو أعم من الكفر وتغيير الرأى، وتم بناء على ذلك تقرير بعض التعليلات لقتل المرتد وتوصيف الردّة .

فالردّة استخفاف بالدين ، وتمهيد الطريق للانسلال من الجامعة الإسلامية وتمردٌ على العبادات والتقاليد ، والشرائع والقوانين ، بل على أساس بناء الدولة نفسها ، فالارتداد يرادف جريمة الخيانة العظمى، وبالتالى فمقاومته تعتبر واجبًا مقدسًا، فهي تغيير للولاء ، وتبديل للهوية ، وتحويل للانتماء ، وخروجٌ على الجامعة الإسلامية بكل مقوماتها الدينية والوطنية والسياسية ، صرح بذلك المرتد أم لم يصرح ، فقتل المرتد إنما هو قضاءٌ على عنصر الحرابة المتمثلة بالإعلان عن الكفر والشك في الإسلام(١) ، والتسامح مع المرتد يعنى السماح بانهيار الكيان الأساسي للدولة وغدت جريمة الردّة بذلك من النظام العام في مفهوم التشريعات الوضعية ، وهذا مما لا يمكن أن تتسامح فيه شريعة أو قانون(١) .

(١) انظر تفصيل ما أجملناه في : ابن عاشور ، التحرير والتنوير : ٢ : ٣٣٦ ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام : ١٧١ وما بعدها. محمد الغزالي ، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة : ١٠٢ ط:١ المكتب التجاري ـ مصر ١٩٦٣ . يوسف القرضاوي ، جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء الكتاب والسنة : ٥٦ ط:١ مكتبة وهبة . القاهرة ١٩٩٦ . محمد سعيد رمضان البوطي ، الجهاد في الإسلام : ٢١٣ ط:١ دار الفكر ـ دمشق ١٩٩٣ . بري (محمد زكريا) ، الإسلام وحقوق الإنسان ـ مجلة عالم الفكر : ١١١ ـ ١١٢ . محمد عمارة ، حرية الضمير .. والاختيار ـ مجلة العربي : ١٢٩ . الديرشوي (عبد الله) ، الرأي ومدى المسئولية عنه في التشريع الإسلامى : ٦٤ وما بعدها، رسالة استكمال لدرجة الماجستير في الفقه وأصوله ، كلية الشريعة ـ الجامعة الأردنية ١٤١٠ ـ ١٩٩٠ .

ويمكننا أن نسجل الملاحظات التالية على هذا المنهج :

١ـ انطلقت هذه الآراء في تبرير عقوبة الردّة من إسقاطات استنباطية اعتمدت على مقاربات بعيدة عن الإطار والظرف الذي تحدث عنه الفقهاء ؛ حيث إنه لا يوجد صدى لما ذكروه في كتب الفقه التى تقرر المسألة(٢) .

٢ـ تكاد معظم المحاولات التوفيقية التى ذكرناها تُجمِعُ على إسقاط العقوبة على أمر آخر غير الكفر تعددت تسمياته (الخيانة العظمى ـ الخروج عن الجامعة ـ الاستهزاء بالدين ـ الحرابة ..) إلا أن الذي يدعو إلى التساؤل هو أن أيًّا من هذه العناصر لم يُذكر في تعريف الردة الذي كاد يجمع الفقهاء على أنه الكفر بعد الإسلام) فهو مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين ، فمتى ثبت ذلك على الفرد حُكم بردّته وثبتت عليه إجراءات العقوبة .

وما دامت العقوبة عند بعض هؤلاء ليست على الكفر ، إذ لا إكراه في الدين، وإنما هي عقوبة على الحرابة أو ما ذكروه .. وكلُّ ذلك يتحقق عندهم بمجرد الإعلان عن الكفر ، فالسؤال الذي يطرح نفسه: ما الطريق للفرد إذا لم يعد يقتنع بأن الإسلام حق ، ولم يستطع أحدٌ إزالة شكوكه ، وقرر تغيير دينه من غير ضوضاء ـ تحت مظلة لا إكراه في الدين ـ مع احترامه لأنظمة المجتمع الإسلامي الذي يضم بين أفراده غير المسلمين ؟

لعلّنا نجد الإجابة عند أصحاب هذا الاتجاه ، أنه لا توجد حالة يتم فيها الإعلان عن الكفر بعد الإسلام لمجرد

---

(١) العمر (تيسير) ، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام : ٣٤٩ وما بعدها . محمد فتحي عثمان ، من أصول الفكر السياسي الإسلامي : ٢٤٠، ط:١ ، مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٧٩ ـ الكيلاني (عدى زيد) ، مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي : ١٨٤، ط:١، دار البشير ـ عمان ١٩٧٩ .

(٢) حاول الدكتور البوطى عزو علة الحرابة في الردة إلى الحنفية نظرًا لمنعهم قتل المرتدة ، وهي محاولة غير دقيقة ، لأن الحنفية وضعوا عقوبة بديلة للمرتدة ، كما أنهم حكموا بقتل المرتد الذي لا تتأتي منه الحرابة كالشيخ الفاني (انظر : الجهاد في الإسلام : ٢١٣ ـ ٢١٤) ومن ناحية أخرى فقد ناقض الدكتور البوطى نفسه في هذه النقطة حين اعتبر أن مجرد الإعلان عن الردة يعتبر حرابة ، فكيف يكون إعلان المرتدة عن الردة حرابة ، ومن ثم لا تقتل ، لأن الحرابة لا تتأتي من المرأة ، إلا إن كان رأيه تلفيقًا بين رأي الحنفية في الحرابة ورأي الجمهور في قتل المرتدة (انظر الجهاد : ٢١٣ ، وحرية الإنسان في ظل عبوديته لله عز وجل : ٨٥ وما بعدها) ، والغريب أن الدكتور البوطى قد ضمن حديثه عن تجريم المرتد بجميع صوره باعتبار الردة حرابة بذاتها كلامًا يشعر بأنه يرى عقوبة الردة هي التعزير، وهذه عبارته حرفيًا: «ونظرًا إلى أن مقاومة الحرابة أيًا كان مصدرها ، تحتاج إلى سياسة لا ينهض بمسئولياتها ولا يقدرها حق قدرها إلا الحاكم أو إمام المسلمين ، فقد كان النظر في أمر المرتد وسبيل القضاء على خطره عائدًا إلى ما يراه إمام المسلمين بثاقب بصيرته وإخلاصه لمصالح الأمة ، من حبس له أو تضييق عليه أو محاورة له في أمر الشبهات التى اعتمد عليها في ارتداده ، أو قتل له ، إن رأى ذلك» . الجهاد : ٢١٤ ، ثم عزا بعد هذه العبارة إلى كتاب الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ، وقد عدت إلى الكتاب فلم أجد فيه شيئا فيما يخص الردة.

تغيير الفكرة ، أو أنه بوسعه أن يمارس معتقده الجديد بينه وبين نفسه دون أي إعلان ، وبالتالي يكون متمتعًا بحصن ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إذ لاتتأتي منه الحرابة[1] .

ونستطيع أن نعبر عن هذه الإجابة بأنه بوسع هذا الشخص أن يتحول من مسلم إلى منافق ، ولكن ليس بوسعه أن يتحول إلى كافر (ذمي) !

والسؤال الذي يبقى مطروحًا هنا ماذا أضافته آية ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لهذا الشخص إذا لم يكن من حقه الإعلان ، فهو يتمتع بالحرية الداخلية قبل هذا النص وبعده؟

٣ـ أهم نقطة توفيقية يعتمد عليها هذا الاتجاه هي اعتبار الردة خروجًا على النظام العام والقانون ، وأنها جريمة في كل القوانين يعاقب عليها في جميع الأنظمة .

ولدى التأمل نجد أن هناك خلطًا بين أمرين مختلفين هما: الخروج من الإسلام والخروج على الإسلام[2] رغم الفارق الكبير بينهما ؛ إذ الخروج على الإسلام خروج على الدستور يتمثل في حركة ملموسة تُدرك آثارها ، أما الخروج من الإسلام فلا يتعدى تغيير المعتقد مما لا يؤثر على غير صاحبه ما دام لم يقترن بأي عنصر من عناصر الفوضى أو الحرابة أو الفتنة ، ولا يمكن اعتبار مجرد تغيير الفكرة تجاه الدين أو الدستور خروجًا عليه لملحظين :

ـ الملحظ الأول: أن مجرد الإعلان عن الأفكار لا يوصف بالجرمية حتى لو خالفت الدستور ما دام صاحبها ملتزمًا بالقوانين والأنظمة في المجتمع والتى تضمن حرية الاعتقاد[3] .

ـ الملحظ الثاني: أن الدستور في المجتمع الإسلامي ينطوي على التنوع ويضمن لأفراده التعددية الدينية والفكرية، فأهل الكتاب ومن في حكمهم من الذميين هم صنف من أفراد المجتمع الإسلامي ، لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما عليهم ، ويلتزمون جميعًا بقانون واحد ونظام واحد يضمن لكلٍ حقوقه ، وللمجتمع وحدته[4] وتكامله ، لذلك فإن مجرد تغيير المعتقد

(١) انظر : البوطي ، الجهاد في الإسلام : ٢١٢ .
(٢) انظر : عبدالحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام : ٣٠٥، ط:٤، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٧٨ .
(٣) انظر تعريفنا لحرية الاعتقاد صفحة : ١٥ من رسالاتنا : حرية الاعتقاد في القرآن الكريم ، حيث نرى فرقًا بين حرية الاعتقاد والحرية الدينية .
(٤) يقول الدكتور جورج قرم : (إن مذهب القرآن على قدر كاف من الوضوح مضمونًا وصياغة ، ويفسح مجالاً واسعًا للتوازن بين حس الوحدة وبين الاعتراف بالتعددية التى شاءها الله نفسه منذ بدء الخلق) ؛ (انظر له ، تعدد الأديان وأنظمة الحكم : ٢١١) .

لا يُعَدُّ مخالفًا للدستور ، لا سيما وأنه ينص على أنه ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ .

٤ـ يعتقد الكثيرون أن ردة المسلم تثير الشكوك في صفوف المسلمين، وتدفع ضعاف الإيمان إلى اتباع الهوى وربما الردة ، لكن منهج الإسلام في بناء العقيدة لا يدعو إلى هذا القلق ، بل لم يبال القرآن بمحاولة أهل الكتاب تشكيك المسلمين بدينهم عن طريق الردة ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ءَامِنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا ءَاخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ(٧٢)وَلاَ تُؤْمِنُوا إِلاَّ لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْلَ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (آل عمران : ٧٢ ـ ٧٣) ، فالإيمان لا يقبل إلا إن كان مبنيًا على تفكير مستقل من كل فرد ، ولا يصح فيه التقليد واتباع الآباء ، بل كان التقليد هو أشد ما عابه الإسلام على المشركين ، فإذا كانت العقيدة مبنية على قواعد صحيحة فلا خوف على صاحبها من ردة فرد في المجتمع ، فإن تزعزع شيء من إيمانه فذلك فرصة له ليصحح اعتقاده وفق منهج علمى ، أما بالنسبة للمقلدين فإن إيمانهم عادة يكون كإيمان العجائز وهو أصلب من أن يزعزعه ردة شخص من المسلمين ، وإنا لنرى في المجتمع الإسلامي نموذجًا مصغرًا لذلك ، فما أن يطرح عالم من العلماء رأيًا غير مألوف على العامة حتى نجدهم ينبذونه ويتهمونه وهو ما يزال مسلمًا مشهودًا له بالعلم ، فكيف لو ارتد؟ لن تزيد ردته الناس إلا كرهًا له ونبذًا ، فضلاً عن أن يشكك في إيمانهم .

٢ـ **منهج توفيقي تأويلي** : ينطلق هذا الاتجاه من نصوص القرآن على أنها القاعدة الأساسية في الحكم ، فيعتبر نصوص منع الإكراه في الدين كلية محكمة، ويفهم من خلالها ما يرد من نصوص السنّة التى تقرر عقوبةً للردّة، وقد تم التأويل لهذه النصوص من خلال افتراض أبعادٍ موضوعية لورودها كحالة الحرابة، أو ظروف سياسية تلبَّست بها ؛ أو من خلال الجمع بين النصوص المطلقة والنصوص التى تشير إلى بعض القيود ، وذلك بحمل المطلق على المقيد ، وفي كل الحالات اختلف تقرير نوع العقوبة بين القتل والتعزيز ، كما اختلفت آليات أصحاب هذا الاتجاه في تأصيل أفكارهم

ودرجة العمق فيها(1) .

وأهم نقد يمكن أن يوجه إلى أصحاب هذا الاتجاه عدم الدقة في تحديد مدلول مصطلح الردة ، فنجدهم يستعملونه بمعنى الكفر بعد الإيمان عندما ينفون وجود عقوبة للردّة في القرآن ، ويضيفون إليه معنى الحرابة عندما يتعاملون مع نصوص السنة .

وهناك فريق آخر اعتمد على تأويل المفاهيم بدل تأويل النصوص، فاعتمد على مفهوم خاص للدين، وبناء عليه أصبح للردّة مفهوم جديد ، يتمثل بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح ، ونجد أصلاً لهذا المفهوم في تفسير المنار؛ حيث عرف الردّة بأنها الرجوع عن أصول الدين الأساسية والتي حددها بالإيمان بالله والإيمان بالغيب واليوم الآخر، والالتزام بالعمل الصالح(2) . وبالتالي فالارتداد كمفهوم لا يرتبط بقضية الإيمان بالله أو الإيمان باليوم الآخر ، إنما للمفهوم مصداقٌ آخر يرتبط بقضية ـ العمل الصالح ـ الذي هو عبارة عن مفهوم كلي عام ، ولعل أقرب المصاديق إلى الذهن هو ما نعبر عنه بالأعمال المناقضة للكليات كالعبث بأمن العباد والبلاد والظلم والجريمة والقتل والبغي والفتنة ، وكذا مناقضة القيم والمثل الأخلاقية والإنسانية العامة(3).

يلاحظ على هذا الرأي انطلاق صاحبه من مفهوم خاص للدين يتمثل بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، إلا أنه خصّ الردّة بالرجوع عن العمل الصالح، فغدت عنواناً جديدًا لجرائم أخرى كالبغي والفساد . وهو بهذا الاتجاه قد خلط بين المصطلحات وابتعد عن البعد الخاص لمفهوم الردّة المضافة إلى عموم الدين ، حيث إنه خصّها بجانب من جوانبه من غير ضرورة .

3ـ منهج تحليلي واقعي : انطلق أصحاب هذا المنهج في دراسة الردّة من خلال تحليل الواقع ، وإدراك الأسباب التي أدت إلى وجود ظاهرة الردّة في

(1) انظر آراء هذا الاتجاه : محمد توفيق صدقي ، الإسلام هو القرآن وحده ، مجلة المنار : 523، م9 ـ ج7 .
ـ عبد المتعال الصعيدي ، الحرية الدينية في الإسلام : 103 وما بعدها ، وحرية الفكر في الإسلام : 73 . محمود شلتوت الإسلام عقيدة وشريعة : 301 ـ عبد الحكيم حسن العيلي ، الحريات العامة : 427 وما بعدها ـ محمد سليم العوّا ، في أصول النظام الجنائي الإسلامي: 50 وما بعدها ، ط. منشأة المعارف ـ مصر .

(2) محمد رشيد رضا ، تفسير المنار : 3 / 318، ط:2 ، دار المعرفة ـ بيروت .

(3) الشيخ الركابي ، خطاب المشروع الوحدوي بين الفكر والممارسة : 93 ـ 98، ط:2 دار علاء الدين ـ دمشق 1997 .

المجتمع ، ويتوزع أصحاب هذا المنهج على اتجاهين مختلفين :

الأول : يعزو المسألة إلى بعد سياسي ، يتمثل بالسلطة التى غيبت الحكم الإسلامي ، ومكنت من انسلاخ المجتمع من الإسلام ووقوعه في الجاهلية(١) .

الثاني : يعزو المسألة إلى بعد معرفي، حيث يرى أن التحولات التى شهدتها الإنسانية اليوم بلغت حدًّا لا يسمح بقبول الطرح القديم لمسألة الاعتقاد ، مما يدعو إلى تحليل أسباب التقصّي من الإسلام والردّة عن الدين ، والعمل على تأسيس جديد للإيمان ، يقوم على الإرادة الشخصية في ظل الاختلاف والتعددية التى أرادها الله .

وهي نظرة ديناميكية داخلية ـ خارجية ، داخلية ؛ إذ هي تفهم الأسباب التى دعت فقهاء الماضي لإصدار فتاويهم في خصوص المرتد لكنها لا تبررها ولا تعتمدها في مواجهة مشكلة الإيمان في عالمنا المعاصر ، بل تقترح عوضًا عنها تمشيًا جديدًا قائمًا على مبدأ حرية الاعتقاد القادر وحده على مواجهة فعّالة لظاهرة الردّة ؛ وخارجية لأنها تدرك التحولات العميقة التى تجتاح العالم الإسلامي والفكر الإنساني ، وتعتبر أنه لابد من تأسيس إيمان جديد لهذا العالم الجديد لا يتعامل مع الردّة من جانب الاعتبارات القانونية، بل يراها مسألة وعي وفهم(٢).

ويلاحظ على أصحاب هذا الاتجاه أنهم ابتعدوا عن دراسة الردّة من خلال النصوص وما تفيده من دلالات للفت الانتباه إلى ناحية مهمة هي عناصر الفعل في تشكيل ظاهرة الردّة ، ومعالجة الموضوع من خلال أسبابه بعيدًا عن الانفعال ، مع مراعاة الواقع وتطوراته.

الخاتمة :

إن ما قدمناه في دراستنا لقضية الردّة من خلال الآيات المؤصلة لحرية الاعتقاد، ولموضوع الردّة كما عرض لها القرآن ، يؤكد لنا عموم النهي عن الإكراه في الدين بما يشمل المرتد الذي يكفر بعد الإسلام ، إذ علّة نفي الإكراه

(١) أقطاب هذا الاتجاه هم : سيد قطب في كتابه (معالم في الطريق) ، وأبو الأعلى المودودي في كتابه (الإسلام والجاهلية) ؛ انظر : النيفر (احميدة) ، من الردة إلى الإيمان إلي وعى التناقض ـ مجلة دراسات إسلامية مسيحية : ٨ ، عدد: ١٣ ـ ١٩٨٧ .

(٢) أقطاب هذا الاتجاه هم جمال البنا في كتابه : (حرية الاعتقاد في الإسلام) ومحمد الطالبي في مقاله : (الحرية الدينية ـ نظرة إسلامية) وهو ماتبناه د. أحميدة النيفر في مقاله : (من الردة إلى الإيمان إلى وعي التناقض ـ مجلة دراسات إسلامية مسيحية : ٧ ـ ٨) وقد نقلت عنه النسبة إلى البنّا والطالبي .

متحققة فيه ، فقد تبيّن الرشد من الغي بالنسبة له ؛ كما أن نصوص القرآن التي تحدَّثت عن الكفر بعد الإيمان لا تساعد على القول بقتل المرتد بل تؤكد العكس ، فنجد الذين كفروا بعد إيمانهم أناسًا يعيشون بين المسلمين على كفرهم الجديد ، وربما أسلموا ثم عادوا إلى الكفر واستمروا عليه وازدادوا فيه .

إلا أن ما نجده من نصوص في السنّة، وما أوضحناه من اتجاهات في التعامل مع موضوع الردة ، وما نجده في المصنفات القديمة منذ القرن الخامس الهجرى من أنه لم يقع في شيء من المصنفات المشهورة أنّ النبي ﷺ عاقب مرتدًا أو زنديقًا بالقتل[(١)] ، وما يؤكده الباحثون من أن ألفاظ الردّة التي وردت على لسان المؤرخين والتي عبّروا بها عما حدث من بعض الأعراب في صدر خلافة الصديق ـ ﷺ ـ لا تعني الكفر المخرج عن الملة ؛ لورود نصوص أخرى تثبت الإيمان لأصحاب هذه الأعمال التي وصفت بالردّة ، إضافة إلى الأبعاد والتداخلات السياسية التي تلقي بثقلها التاريخي في صياغة التصور حول موضوع الردّة[(٢)] .

كل هذه المعطيات تعطي الباحث مبررًا للاقتصار على المعطى القرآني الذي بيناه ، مع التأكيد على حاجة المكتبة الإسلامية إلى دراسة تنطلق من هذا المعطى تستوعب موضوع الردّة من خلال نصوص السنّة التي تبدو متعارضة، ومن خلال حركة الردّة عبر التاريخ ، وعلاقة موضوع الردّة بالسلطة، وتاريخ نشوء المصطلح وتطوره .

ولابد من التنويه لأمر مهم وهو أن عدم تجريم من يُغير معتقده إلى غير الإسلام لا يعني عدم تحريم ذلك إذا ما كان عبثًا أو غير مؤسس على فكر جاد، فليس كل ما يعتبر محرمًا في الإسلام

---

(١) انظر: العيني (بدر الدين) ، عمدة القاري شرح صحيح البخاري : ٢٤ / ٨٠ ، ط. دار إحياء التراث العربي ـ بيروت . نقلاً عن ابن الطلاع (٤٠٤ ـ ٤٩٧هـ) في أحكامه .

(٢) انظر حول هذه الإشارات : رجب محمد عبد الحليم ، الردة في ضوء مفهوم جديد : ٨٣ ، ط. دار النهضة العربية ـ مصر . محمد عمارة ، الإسلام والحروب الدينية : ٢٤ ومابعدها ط. دار علاء الدين ـ دمشق . سعيد عبد الفتاح عاشور، أضواء على حركة الردة في الإسلام ـ مجلة عالم الفكر : ٢٨٣ ـ الكويت م : ١٢ ، ع: ٤ ـ ١٩٨٢ .
ـ حاج عبد الرحمن إبراهيم ، الردة بين الحرية الدينية والتحريم الجنائي ، بحث تمهيدي في مرحلة الماجستير في كلية الإمام الأوزاعي ـ بيروت ١٩٩٧ . إلياس شوفاني ، حروب الردة ط:١ دار الكنوز الأدبية ـ بيروت ١٩٩٥ ـ آمال القرامي ، حرية المعتقد في الإسلام ، ط:١ مطبعة النجاح ـ الدار البيضاء ١٩٩٧ ـ محمد نور فرحات ـ الإسلام وحرية العقيدة ، المجلة العربية لحقوق الإنسان :٨٨ ، العدد: ٥ / ١٩٩٨.

يعتبر جريمةً يُعاقَبُ عليها الفرد ، فالتحريم له عقوبتان دنيوية وأخروية ، أما التحريم فهو فيما بين العبد وربه ، وبالتالي فلا يلزم من حرية الاعتقاد إباحة الكفر أو الباطل أو الخروج من الإسلام، وإنما المقصود هو رفع سلطان البشر عن التدخل في معتقدات الناس والمحاسبة عليها ، وترك ذلك إلى رب العباد ؛ إذ هو الوحيد الذي يعلم بأسرارهم[1] ، وكذلك فإن عدم وجود عقوبة دنيوية للمرتد لا يعنى إرشاد المسلمين إلى ترك دينهم وتجريب الأديان الأخرى ، ولا تعارض بين أن يكون الدين حريصًا على بقاء أتباعه فيه وبين ألاّ يعاقب من يتركه ؛ لأن دين الإسلام يتميز عن غيره باعتماده على العقل في بناء العقيدة وجعله الطريق السليم إلى الإيمان الصحيح ؛ لذا فهو لا يخشى أن يفكر أتباعه فيه لأنهم إن فكروا به فسيزدادون إيمانًا، وإن لم يهتدوا إليه فالله أعلم بسرائرهم ولا يكلف الله نفسًا إلا وسعها .

وعليه فالردّة عن الإسلام / الكفر بعد الإيمان لا توجب قتل المرتد، وإنما يترتب عنها حرام يقع فيه هذا الذي كفر ، وهو اتجاه تدعمه الآيات القرآنية الموصلة لحرية الاعتقاد ، ويؤيد ما اتجهنا إليه الشرط الذي وافق عليه النبي ﷺ في صلح الحديبية من أنه إذا أسلم مشرك يعاد إلى قريش وإذا ارتد مسلم لا يعاد إلى المسلمين[2] .

(١) انظر : عبدالمتعال الصعيدي : ، الحرية الدينية في الإسلام : ٦٥ ـ عبد الحميد متولي ، مبادئ نظام الحكم في الإسلام : ٣٠٧ .

(٢) انظر : أبو محمد عبد الملك بن هشام ، السيرة النبوية : ٢ / ٣١٧ ت: مصطفى السقا ، إبراهيم الأبياري ، عبد الحفيظ شلبي ط:٢، البابي الحلبي ١٩٥٥ .

حوار

تعقيب على بحث
حدّ الردة
في الفكر الإسلامي المعاصر:
قراءة نقدية
في ضوء النص القرآني

الدكتور عوض محمد عوض(*)

تنـاول البـاحث موضوع الـردة من خلال المنظور القرآنـي ، ودعـا الباحثين إلى تنـاول الموضوع من منظور السنة مع التنبيـه إلى أنـه يمتنع شـرعًا قيـام تعارض بين القـرآن بوصفـه الأصـل والسـنة بوصفهـا تطبيقـًا وبيانـًا لـه . وتوقع البـاحث احتمـال الادعاء بنسـخ السنة للنـص القرآني أو تخصيصهـا لعمومـه ، فدعـا الباحثين إلى دراسـة هذا الاحتمال مع إبداء شكه في أن تسفر هذه الدراسة عـن ثبـوت النسـخ أو التخصيـص ؛ لاعتقاده بأن دلالة النص القرآني لا تقبل النسخ ولا التخصيص .

واستعرض الباحث النصوص القرآنية التـى أصلـت حريـة الاعتقـاد ، ثـم النصوص القرآنيـة التى تحدثت مباشـرة عـن الـردة ، وأشـار إلى آراء بعـض المعاصرين الذين أولوا النصوص القرآنية، وأيـدوا قتـل المرتـد ، ورد عليهـم مفنـدًا آراءهـم . ثـم عـرض لمواقـف المعاصرين من عقوبـة المرتـد ، وحصر مناهجهم في ثلاثـة ، أولها : منهج تبريري توفيقي ،

(*) الأستاذ بكلية الحقوق ـ جامعة الإسكندرية.

والثاني: توفيقي تأويلي ، والثالث: تحليلي واقعي ، وخلص الباحث في ختام دراسته إلى أن نصوص القرآن التى تحدثت عن الكفر بعد الإيمان لا توجب قتل المرتد ، وكل ما يترتب عليها هو حرامٌ يقع فيه من كفر .

تقدير البحث :

عرض البحث لقضية من القضايا التى يوليها الفكر المعاصر أهمية كبرى ، وهي حرية الاعتقاد . ولما كان الانتصار لهذه الحرية من سمات العصر الذي نعيش فيه ، فمن الطبيعي أن يكون موقف الإسلام منها محل اهتمام من قبل المسلمين المعاصرين ، ويزيد من أهمية هذا الموضوع ما يتعرض له الإسلام في الوقت الحاضر من حملات لتشويه صورته في عيون المؤمنين به وفي عيون الآخرين ؛ وذلك لاعتبارات سياسية في المقام الأول . ولعل حرية العقيدة من أولى القضايا التى يكثر فيها الجدل .

والواضح من البحث أن صاحبه لم ينهج فيه نهج الفقهاء ، فهو لم يسلك مسلك السلف في إيراد النصوص القرآنية والأحاديث النبوية واستعراض أقوال الأئمة وفقهاء المذاهب في بيان حكم المرتد ، وهل يقتل أو يعزر ، وشروط إيقاع الحد أو التعزير، وإنما اكتفى بالوقوف أمام النص القرآني مرتكزًا بصفة أساسية على المبدأ الذي يقرر حرية الاعتقاد في الإسلام والذي أكدته الآية الكريمة :﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ ، ثم استدل لرأيه بعديد من الآيات القرآنية التى تتسق في جملتها مع هذا المبدأ ، والتى يثبت بعضها أن أشخاصًا في عهد الرسول كفروا بعد إيمانهم ثم تابوا ثم عادوا إلى كفرهم وأوغلوا فيه، ومع ذلك فقد خلت هذه الآيات من ترتيب جزاء دنيوي على ارتدادهم ، قتلاً كان أو ما دونه من صنوف العقاب .

ونرى أن المنهج السليم يفرض علينا البدء بتحرير الموضوع قبل الخوض في تفاصيله ؛ لأن كثيرًا من وجوه الخلاف مردها إلى اللبس في فهم المراد بمصطلح الردة . والردة التى يتعين البحث في حكمها هي الردة المحضة ، أي مجرد الخروج من الإسلام ، سواء كان ذلك بالتحول إلى غيره من الأديان ، أو بالخروج منه إلى غير دين . أما الخروج على الإسلام ، سواء باللحاق بأعدائه ، أو بالتشنيع عليه والكيد له ، أو بالتغرير بالآخرين وإغرائهم بالخروج منه ، فليس

من طبيعة الردة ولا هو من لوازمها . والبحث في مدى جواز العقاب على هذه الأفعال يخرج عن نطاق البحث في موضوع الردة، وإذا وجب العقاب على هذه الأفعال فلا شأن لذلك بحرية الاعتقاد ، وإنما هو من باب السياسة الشرعية .

والذي نراه أن الحديث عن حرية الاعتقاد وتصنيفها ضمن مجموعة الحريات التى تنص الدساتير والتشريعات المعاصرة على كفالتها فيه قدر من المجاز أو التسامح ، ذلك أن الاعتقاد بطبيعته لا يكون إلا حرًّا .وإذا لم يكن له في التصور المجرد إلا حال واحدة فلا معنى لسلكه في عداد الحريات العامة ووضعه في صعيد واحد مع حرية التعبير وحرية التنقل وحرية العمل ونحوها ، فهذه الحريات يمكن أن تكفل وأن تُسلب أو تُقيد ، بل إن الحرية الكبرى ـ وهي اللصيقة بصفة الإنسانية ـ تعرضت للإنكار والسلب لفترات طويلة من التاريخ، استرقَّ الإنسان فيها أخاه ، وأسقط عنه صفة الإنسانية ، وأحاله «شيئًا» .

إن الحرية من خصائصها القابلية للسلب والتقييد ، أما مالا يقبل أن يسلب من الإنسان أو يقيد فلا يصح وصفه بأنه حرية ، وإنما هو فطرة وجبلة، والاعتقاد ـ ومثله التفكير ـ من هذا القبيل، فالعقيدة فكرة ترسخ في النفس، وتصمد لكل عوامل النفي، وتسمو إلى مرتبة المسلمات ، وهي تبلغ هذا المدى إما لقبولها ابتداء باتباع وتسليم ، أو بعد تمحيص واقتناع، ولأن الاعتقاد حالة باطنية وليس حركة عضوية فإنه يستعصى على الإرغام .

ومن هنا فنحن نرى أن قوله تعالى : ﴿لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو خبر قبل أن يكون حكمًا ، أو هو حكم معلل بالواقع .فالاعتقاد ـ لكونه اختيارًا حرًّا ـ يستعصى على الإجبار ، ومتى تبين الرشد من الغي فلكل امرئ أن يختار لنفسه ما يشاء . ولأن الأمر هكذا فلا يجوز لأحد أن يكره غيره على الدخول في أي دين ، كائنًا ما كان ، أو على البقاء فيه ، لعدم جدوى هذا الإكراه . وإذا صح فهمنا للنص القرآني على هذا الوجه ، جاز لنا القول مع الباحث بأنه لا يقبل النسخ ؛ لأن النسخ لايرد على الأخبار .

وقد وردت في القرآن الكريم إشارات عديدة تؤكد المعنى الذي

فهمناه ، ونكتفي هنا بالاستشهاد بآيتين غنيتين بالدلالة ـ قال تعالى في سورة الأعراف : ﴿قَالَ الْمَلأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ (الآية : ٨٨) . وقال تعالى في سورة هود على لسان نوح : ﴿قَالَ يَاقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَءَاتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾(الآية : ٢٨) فهذا شعيب يسفه قومه ؛ لأنهم يريدون إكراهه هو ومن معه على الخروج من دينه والعودة في ملتهم ، ودليله على سفههم أنهم يظنون الإكراه سبيلاً للإيمان . وهذا نوح يصارح قومه بأن الله قد آتاه بينة من عنده فعرضها على قومه ، فآمن من آمن وكفر من كفر، ولأنه يدرك حقيقة الدين وطبيعته فقد استبعد إكراه المخالف على الدخول في دينه حثًا له في المقابل على الكف عن حمله هو ومن معه على العدول عن دينهم والعودة إلى دين قومهم .

ونلاحظ من سياق الآيتين أمرين:

الأول: أن كلاً منهما ختمت باستفهام استنكاري لا يحتمل غير جواب واحد ، وذلك للدلالة على سخف المخاطب الذي يتجاهل الطبيعة البشرية ويتعامى عن المسلمات .

والثاني: أن كلا من النبيين الكريمين لم يدلل على فساد منطق قومه بأنه ومن معه على الحق وأنهم على الباطل ، بل دلل على فساد منطقهم بالتعجب من أن يكون الإكراه في اعتقادهم سبيلاً لحمل إنسان على ترك دين آمن به والدخول في سواه ، وذلك بغض النظر عن صحة هذا الدين أو فساده ؛ لأن الإكراه ليس من شأنه أن يكون وسيلة لتحقيق هذا الغرض ، ومن ثم فإن اللجوء إليه لا يجدي .

ومما له دلالة واضحة في هذا المقام خلو القرآن على كثرة آياته التي تناولت موضوع الردة من النص على عقوبة دنيوية للمرتد. وكل ما رتبته هذه الآيات على الردة هو خسران المرتد وحبوط عمله وتعرضه لسخط الله وغضبه واستحقاقه للعنته وخلوده في العذاب الأليم في الآخرة . ولو صح أن للردة عقوبة دنيوية لكان المقام مناسب في هذه الآيات للنص عليها ، لاسيما أن العودة إلى الكفر بعد الإيمان ليس بمجرد

خطيئة ، بل هي الخطيئة الكبرى ، وإذا كانت النصوص القرآنية قد أمسكت عن التصريح بتقدير عقوبة دنيوية للردة رغم مناسبة المقام لذلك واكتفت بالجزاء الأخروى ، فمعنى ذلك أن هذا هو كل الواجب في الردة .ويتأكد هذا الفهم متى لاحظنا أن القرآن عندما عرض في نصوص أقل عددًا من نصوص الردة لمعاص لا تدانيها في الفحش والشناعة ، حرص علي بيان عقوباتها الدنيوية ، وهو ما يبدو في نصوص القتل والحرابة والسرقة والزنى والقذف ومع أن العقوبة التى تقررت في القرآن لكثير من هذه المعاصى أهون من العقوبة التى قررها جمهور الفقهاء للردة ، وهي القتل.

ونضيف إلى ذلك أنه لو جاز أن يكون الإسلام قد أمرنا بقتل من ينسلخ منه بعد الدخول فيه لوجب أن يكون قد أمرنا كذلك بقتل من يرفض ابتداء الدخول فيه ؛ وذلك لاتحاد العلة ، وهي الكفر . ولما كان جمهور الفقهاء على أن الكافر - كتابيًا كان أو وثنيًا - لا يجبر على ترك دينه والدخول في الإسلام، ولا يعاقب على إيثاره الكفر على الإيمان ، فما ينبغي أن يختلف حكم الكفر الطارئ عن حكم الكفر الأصلى، ولا عبرة بما يساق من تعلاّت لتبرير التفرقة بين النوعين ، فهي لا تصمد للنقد لما تنطوى عليه من تكلف .

والحق أن معصية الكفر تختلف عن سائر المعاصى في أنها تقع عدوانًا على حق الله الخالص . ونقصد بهذا المصطلح هنا معنى يختلف عن المعنى المتداول في كتب الفقه والذي يرادف حق الجماعة ، فالفقهاء يصفون الزكاة بأنها حق الله ، ويصفون حد الزني بأنه حق الله ، ويعتبرون البر بالوالدين وصلة الرحم وأداء الشهادة وإماطة الأذى عن الطريق من حقوق الله ، وهذه الحقوق في واقع أمرها مقررة للجماعة ، لان نفعها عائد إليهم ، وإنما أضيفت إلى ا لله من باب المجاز ؛ إعلاء لشأنها ، وتنبيهًا لأهميتها ، وتأكيدًا لوجوب كفالتها . ولهذا كان العدوان على هذه الحقوق موجبًا للعقاب الدنيوي عليها ؛ لأن هذا العدوان يورث اضطرابًا في حياة الناس ويلحق الأذى بهم ، فكان العقاب عليه من أجلهم ودفاعًا عن مصالحهم .وليس الأمر كذلك بالنسبة لإيمان الناس با لله والتزامهم بعبادته ، فهذا من حقوق ا لله الخالصة التى لا يتعلق بها حق لأحد من

البشر .

فليس لأحد منا حق في أن يؤمن الآخرون بالله وأن يعبدوه حق عبادته. وإذا كان إخلاصنا لله وحبنا لإخواننا في الإنسانية يفرضان علينا هداية الآخرين إلى الله ليظفروا بنعمة الإيمان وجزائه ، فليس لأحد منا الحق في تجاوز حدود الدعوة واللجوء إلى استعمال القوة التى تصل إلى حد القتل لحمل الآخرين على الإيمان بالله ، إلا أن يكون ثمة نص قطعى الثبوت والدلالة يفوضنا - نيابة عن الله - في قتل من يرفض الإيمان أومن يخرج منه بعد الدخول فيه . وليس لهذا النص وجود ؛ ولا نتصور أن يكون له وجود، ذلك أن الله لو شاء أن يحمل الناس جميعًا على الإيمان لفعل ، هذا ما يصرح به النص القرآني : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس : ٩٩) وتأمل طلاقة القدرة في قوله تعالى: ﴿كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ . وإذا كان الله قد أراد لنا أن نختار بملء حريتنا بين الإيمان والكفر ، ونهى رسوله عن حمل الناس على الإيمان به كرهًا ، فكيف يقبل عقلاً أن يفوضنا في قتل من يرتكس في الكفر بعد إيمانه . والله بعد غنى لا يزيد في ملكه أن يعبده الناس ، ولا ينقص من ملكه أن يكفروا به ، ﴿إِنْ تَكْفُرُوا أَنْتُمْ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (إبراهيم الآية : ٨).

وإذا كان الله لم يحرم أحدًا من خلقه من عطاء الربوبية ، فوسع ملكه البر والفاجر ، والمؤمن والكافر ، وكان قادرًا على أن يعطل الأسباب فلا تستجيب لمن كفر ، وكان قادرا على إزهاق روحه ، بل على ألا يخلقه ابتداء، فكيف نضيق بمن لم يضق به ربه في ملكه ، وكيف نزهق حياة من منحه ربه الحياة بدعوى أنه لا يؤمن به ، وكأننا أغير على دين الله من الله .

ومما يدعو إلى الحيرة أن في القرآن إشارات كثيرة تدل على أن عقاب المرتد موكول إلى الله في الآخرة ، أما في الحياة الدنيا فلا عقاب عليه لمجرد ارتداده، ولا ندرى لِمَ لَمْ يلاحظ كثير من الفقهاء دلالة هذا الإشارات .

وأخيرًا فإن القائلين بوجوب قتل المرتد أو بعقابه بما دون ذلك لا ينصرون الإسلام كما يظنون ؛ فلا فائدة للإسلام ممن أضله الله بعد إذ هداه ، ولا خير للإسلام فيمن أبطن الكفر وأظهر

الإسلام تقية مخافة العقاب ؛ فمثل هذا ضرره أكبر من نفعه . وإن الإسلام لا يعنيه الاستكثار من المنافقين ، وإنما ينتصر فحسب بالمؤمنين الصادقين . وإذا كان الإسلام يذم النفاق ويحذر المؤمنين من كيد المنافقين ، فكيف يصح لنا أن نصنع بأيدينا وأن نقيم بين أظهرنا فئة من المنافقين ، خرج الإسلام من قلوبهم، وأخرس خوف العقاب ألسنتهم، فغمَّ علينا أمرهم ، نحسبهم معنا وهم يد علينا ، يضمرون للإسلام الشر ويتربصون به الدوائر ، وهذا بالضبط ما يؤدى إليه تقرير العقاب على الردة ، فليس من شأن التهديد بالعقاب عليها حمل المرتد على الرجوع إلى الإسلام ،وإنما شأن التهديد بالعقاب جعله منافقًا يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وحكمة الله في التشرع تتنزه عن ذلك .

بقيت كلمة تضاف إلى ما ذكره الباحث ردًّا على العالم الجليل الشيخ ابن عاشور بشأن دلالة الفاء في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ ، فقد ذهب الشيخ الجليل إلى أن العطف بالفاء المفيدة للتعقيب تشير إلى أن الموت يعقب الارتداد ، وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا تحضر آجالهم عقب الارتداد، فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب بالموت عقوبة شرعية ، فتكون الآية دليلاً على وجوب قتل المرتد ، وقد عقب الباحث على ذلك بأن الفاء العاطفة عند اللغويين لا تفيد التعقيب مع الترتيب دائمًا، وإنما هي عند كثير من اللغويين والأصوليين تأتي بمعنى «ثم» ، أي للترتيب والتراخي ، وزاد بأنه حتى على مذهب القائلين بأنها تفيد التعقيب دائمًا بدون تراخ ، فإن التعقيب يكون بحسب المعقب به ، أي بحسب سنة الموت المعتاد بعد الهرم وانتهاء الأجل . ثم أشار إلى أن صرف الفاء إلى المعنى الذي أراده الشيخ ابن عاشور من شأنه أن يحيل العطف إلى جواب للشرط ويجعل جواب الشرط في الجملة استئنافًا، وهو ما يناقض تركيب الجملة الأصلية.

وما ذكره الباحث سديد، ونضيف إليه أن النصوص القرآنية تفرق ـ كما تفرق اللغة ـ بين الموت والقتل ، وتجعل لكل منهما معنى يباين الآخر من بعض الوجوه ، فالموت هو زهوق الروح من

تلقاء نفسها ، أما القتل فإزهاق الروح بفعل فاعل . والآيات القرآنية تترى في الدلالة على ذلك . قال تعالى :﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ﴾ (آل عمران :١٤٤) وقال تعالى :﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًّى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا﴾(آل عمران : ١٥٦) ، وقال تعالى : ﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ ١٥٧)وَلَئِنْ مُتُّمْ أَوْ قُتِلْتُمْ لإِلَى اللَّهِ تُحْشَرُونَ﴾ (آل عمران الآيتان ١٥٧ ، ١٥٨) وقال تعالى : ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا﴾ (الحج : الآية ٥٨) ولما كانت الآية التي استدل بها الشيخ ابن عاشور على عقوبة المرتد تتحدث عن موته لا عن قتله ، فإنها لا تصلح سندًا لرأيه ، بل هي دليل ضده ؛ لأن مؤداها أن المرتد إذ يموت فإنما يموت حتف أنفه ولا يقتل بسبب ردته. ولا يعترض بأن الموت جنس والقتل نوع ، وأن الإشارة إلى الموت تتسع للقتل ؛ فهذا القول يصح حين يتسع المقام للعموم ، أما حين يقتضى التخصيص ـ لأن المقام مقام عقاب دنيوى ـ فدقة البيان القرآني كانت تقتضى التصريح من جهة ، والتخصيص من جهة أخرى.

ونؤكد في ختام التعقيب ما نبه إليه الباحث من أن نفي العقاب على الردة لا يعنى إباحتها ، إذ لا تلازم بين الأمرين؛ فليس لمسلم البتة أن يحل الكفر، فهو أكبر الكبائر ، غير أن تحريم أمر لا يقتضى بالضرورة العقاب عليه في الدنيا ، والردة المحضة من هذا القبيل .

خدمات المعلومات

تسعى المجلة ابتداء من عددها ٩٣ / ٩٤ – وهو العدد الاحتفالي الخاص بمرور ٢٥ عامًا على إصدار المجلة – إلى تطوير سياستها في باب خدمات المعلومات وذلك لمواكبة مقتضيات العصر؛ بحيث سيقدم الباب تعريفًا وتقييمًا لمواقع على الإنترنت تشمل الأنشطة والدوريات والمؤسسات الفكرية الإسلامية. كذلك سيقدم الباب أيضًا نشرة إخبارية للأحداث والمؤتمرات والندوات التي يتم الإعلان عنها على الشبكة في شتى المجالات الإسلامية. هذا بالإضافة إلى دليل لأهم المواقع البحثية والمعلوماتية التي تهم فئات الباحثين والمفكرين في مختلف المعارف الإنسانية .

وتدعو المجلة بهذا كافة السادة من العلماء والباحثين للمشاركة في تنمية هذا الباب بالأفكار والآراء. كذلك نأمل منهم أيضًا المساهمة في فصوله لتفعيل نشاط هذا الباب .

التحرير

executif Council
21st Session

ISESCO إيسيسكو

General Conference
7th Session

Presentation

Publications

Resources

Member States

Islam

ISESCO News and Events

Fuiw

Hannover ISLAM Expo 2000

Presentation of ISESCO / Publications / Resources / Member States
Islam and Culture / Fuiw / Hannover Expo 2000

Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization
Avenue Attine - Hay Ryad - Rabat - 10104 - Maroc -
Phone. : (212) 7 77.24.33 (212) 7 71.53.05
Fax. : (212) 7 77.74.59 - (212) 7 77.20.58
Contact ISESCO

موقع على الإنترنت

المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة

http://www.isesco.org.ma/home.htm

د. هانيء محيي الدين عطية

طبيعة الموقع :

موقع على الإنترنت يهدف إلى التعريف بالمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization (ISESCO). والمنظمة كما ورد في تعريفها بالموقع هيئة دولية تعمل في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، وهي متخصصة في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال.

الجهة التابع لها الموقع:

كما ورد في المادة (٢) من الميثاق أن الرباط عاصمة المملكة المغربية هي مقر المنظمة - إيسيسكو- وللمنظمة أن تنشئ مراكز ومكاتب أو مؤسسات تابعة لها أو تحت إشرافها في أي بلد آخر بقرار من المؤتمر العام، وبناء على اقتراح من المجلس التنفيذي للمنظمة.

الجمهور:

يوجه الموقع خطابه بصفة عامة إلى مسلمي العالم الإسلامي الذين تمثلهم المنظمة من خلال حكوماتهم، وبصفة خاصة إلى القائمين على الأعمال الخيرية التي تهدف إلى خدمة الإسلام في شتى مجالاته.

أهداف الموقع:

يهدف الموقع إلى التعريف بأنشطة المنظمة المختلفة التي قدمها ومازال يقدمها منذ إنشائه وحتى الآن. وقد جاء في إطار تعريف أهداف المنظمة على الموقع في المادة (٤) من الميثاق ما يلي:

- تقوية التعاون وتشجيعه وتعميقه بين الدول الأعضاء في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال.
- تطوير العلوم التطبيقية واستخدام التقانة المتقدمة في إطار القيم

والمثل العليا الإسلامية الثابتة.

- تدعيم التفاهم بين الشعوب الإسلامية والمساهمة في إقرار السلم والأمن في العالم بشتى الوسائل ولاسيما عن طريق التربية والعلوم والثقافة والاتصال.
- تدعيم التكامل والسعي للتنسيق بين المؤسسات المتخصصة التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في مجالات التربية والعلوم والثقافة والاتصال وبين الدول الأعضاء في المنظمة الإسلامية -إيسيسكو- تدعيماً للتضامن الإسلامي.
- جعل الثقافة الإسلامية محور مناهج التعليم في جميع مراحله ومستوياته.
- دعم الثقافة الإسلامية، وحماية استقلال الفكر الإسلامي من عوامل الغزو الثقافي والتشويه، والمحافظة على معالم الحضارة الإسلامية وخصائصها المتميزة.
- حماية الشخصية الإسلامية للمسلمين في البلدان غير الإسلامية.

وتأتي هذه الأهداف في إطار الوسائل التي نص عليها في المادة (٥) من الميثاق كما يلي :

- العمل على نشر الثقافة الإسلامية ولغة القرآن الكريم لغير الناطقين بها في جميع أنحاء العالم من خلال التعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ومع المنظمات والهيئات الإسلامية المعنية، وذلك بوضع الخطط ودعم المشروعات المناسبة.
- دعم المنظمات التي تهتم بشؤون التربية والعلوم والثقافة والاتصال بما يخدم أهداف المنظمة الإسلامية -إيسيسكو.
- دعم الجامعات والكليات والمعاهد المتخصصة في علوم القرآن الكريم واللغة العربية والثقافة الإسلامية، سواء أكانت أهلية أم عامة، وتحسين مناهجها ومقرراتها وكتب الدراسة وأساليب التعليم الخاصة بها، لتحقيق التكامل الثقافي.
- دعم المراكز والمؤسسات المتخصصة لرعاية النشاط العلمي والتربوي الذي يقوم به أفراد أو هيئات أو جمعيات خيرية أو مراكز إسلامية تعنى بنشر الثقافة الإسلامية وتعليم القرآن الكريم واللغة العربية، وتشجيع ودعم جهود الدول الأعضاء في تنمية برامج التعليم والتدريب التقني والتطبيقي وتشجيع الباحثين والمخترعين المسلمين.
- تشجيع جامعات البلدان الإسلامية

وغير الإسلامية عبر مساعدتها على إحداث كراسي ومعاهد وأقسام للعلوم والثقافة الإسلامية والتعاون الفعال فيما بينها.

- تشجيع البحوث والدراسات والتكوين اللازمة لتطوير التعليم في البلاد الإسلامية وتحسينه وإضفاء الصبغة الإسلامية على كل مظاهر الفن والثقافة والحضارة.
- تنظيم المؤتمرات والندوات والدورات الدراسية، وتشجيع إنشاء المعاهد والمؤسسات العلمية والتعليمية بالتعاون مع الحكومات ومنظمة المؤتمر الإسلامي والهيئات والمنظمات العاملة في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال.

محتويات الموقع:

يشتمل الموقع بالإضافة إلى الأهداف والميثاق، على تعريف عام عن المنظمة، والمطبوعات التي تصدرها المنظمة، والأعضاء، وتعريف عام عن الإسلام، وبعض الأخبار والأحداث الخاصة بالمنظمة. وهي بالتفصيل كما يلي:

أولا: التعريف

ويتضمن تعريفا عاما بالهيكل الإداري للمنظمة والاستراتيجيات، وأوجه التعاون بين المنظمة والمنظمات الدولية والإقليمية، والأنشطة التي تقوم بها المنظمة وهي كما يلي:

١- الهيكل الإداري أو أجهزة الإيسيسكو وتتألف من:

(أ) المؤتمر العام الذي يمثله الدول الأعضاء في المنظمة يتم تعيينهم من قبل حكوماتهم، ويراعى في اختيارهم أن يكونوا من العاملين في ميادين التربية والعلوم والثقافة والاتصال، ويجتمعون مرة كل ثلاث سنوات.

(ب) المجلس التنفيذي ويشكل من ممثل لكل دولة من الدول الأعضاء، ويقوم بوضع اللوائح الإدارية الداخلية للمنظمة، ما عدا ما يختص به المؤتمر العام، ويعين المدير التنفيذي له بناء على ترشيح المدير العام وذلك لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد لمرة واحدة.

(ج) الإدارة العامة وتقوم بالإشراف على جميع الشئون الإدارية للمنظمة ويرأسها المدير العام للمنظمة يتم انتخابه لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة.

٢- الاستراتيجيات وهي أربع إستراتيجيات أعدتها المنظمة تشكل في مجموعها إستراتيجية المعرفة وهي كما يلي:

- استراتيجية تطوير التربية في البلاد

الإسلامية وقد اعتمدتها المنظمة في المؤتمر العام الثالث المنعقد بعمان عام ١٩٨٨.

- الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي وقد اعتمدتها المنظمة في مؤتمر القمة الإسلامي السادس المنعقد بداكار عام ١٩٩١.
- استراتيجية تطوير العلوم والتكنولوجيا في البلدان الإسلامية وقد اعتمدتها المنظمة في مؤتمر القمة الثامن المنعقد بطهران عام ١٩٩٧.
- استراتيجية العمل الإسلامي الثقافي في الغرب وقد اعتمدتها المنظمة في الاجتماع التنسيقي لمديري المراكز الثقافية والجمعيات الإسلامية العاملة في أوروبا المنعقد بكرواتيا عام ١٩٨٨.

٣- التعاون مع المنظمات الدولية والإقليمية وهي تمثل ١٠٢ اتفاقية عقدتها المنظمة حتى مايو عام ٢٠٠٠ مع منظمات دولية وإقليمية منها منظمة الأمم المتحدة، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ومنظمة اليونسكو، ومنظمة الصحة العالمية، والمنظمة العالمية للملكية الفكرية، والمفوضية السامية للاجئين، والصندوق الدولي للتنمية الزراعية، والبنك الإسلامي للتنمية، والمصرف العربي للتنمية الاقتصادية في إفريقيا، واللجنة الدائمة للتعاون العلمي والتكنولوجي، ومنظمة وزراء التربية لدول جنوب شرق آسيا، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ورابطة العالم الإسلامي، والهيئة الخيرية الإسلامية العالمية، ومنظمة الدعوة الإسلامية، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ومكتب التربية العربي لدول الخليج.

٤- الأنشطة التي تقوم بها المنظمة وهي تتناول:

(أ) المشروعات الحضارية الكبرى التي قامت بها المنظمة مساهمة منها في تنمية العالم الإسلامي تربويا وعلميا وثقافيا واتصاليا، وهذه المشروعات هي:

- البرنامج الإسلامي الخاص لمحو الأمية وللتكوين الأساسي للجميع في البلدان والجماعات الإسلامية، وقد شاركت به المنظمة في المؤتمر العالمي حول التربية للجميع المنعقد في تايلاند عام ١٩٩٠.
- برنامج التربية الأساسية والتكوين لتنمية الموارد البشرية في البلدان الإسلامية وذلك بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة.
- كتابة لغات الشعوب الإسلامية

بالحرف القرآني وقد تم حتى الآن تنميط كتابة (١٧) لغة إفريقية، وأنتجت المنظمة آلة طابعة خاصة بهذه اللغات وعممتها على الدول المعنية، كما أنتجت حروف طباعة يدوية خاصة بهذه اللغات، وتقوم المنظمة حاليا بتنفيذ الجزء الثاني من المشروع بالنسبة لبلدان آسيا الوسطى بالتعاون مع البنك الإسلامي للتنمية، ومعهد الدراسات والأبحاث للتعريب بالرباط.

- تطوير مناهج التعليم العلمي والتقاني في مقررات الفيزياء والكيمياء والرياضيات والأحياء لمختلف المراحل الدراسية.

(ب) المؤتمرات التي قامت بها المنظمة أو قامت برعايتها وهي كما يلي:

- المؤتمر العالمي حول التربية للجميع في جوم تيين – تايلاند عام ١٩٩٠.
- المؤتمر العالمي حول المعرفة في تورنتو – كندا عام ١٩٩٧.
- المؤتمر الحكومي الدولي حول السياسات الثقافية في استوكهولم – السويد عام ١٩٩٨.
- المؤتمر العالمي حول التعليم العالي في باريس – فرنسا عام ١٩٩٨.
- المؤتمر الإفريقي حول التعليم العالي في ديربان – جنوب إفريقيا عام ١٩٩٨.
- المؤتمر الدولي حول التعليم التقني والمهني في سيول – كوريا الجنوبية عام ١٩٩٩.
- المؤتمر العالمي للعلوم والتكنولوجيا في بودابست – المجر عام ١٩٩٩.
- المؤتمر العام للفرانكفونية حول التعليم العالي والبحث العلمي في بيروت – لبنان عام ١٩٩٨.
- المؤتمر الإسلامي الثاني لوزراء الثقافة في الرباط – المغرب عام ١٩٩٨.

ثانيا: المطبوعات

يقوم المؤتمر منذ إنشائه بإصدار مطبوعات باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية وقد وردت في الموقع كما يلي:

(أ) المطبوعات باللغة العربية وهي تشتمل على الكتب التالية:

- حقوق الإنسان الاقتصادية في الإسلام.
- العلوم الاجتماعية ودور الإيسيسكو في تنميتها في العالم الإسلامي.
- المرأة في نظر الإسلام ومكانتها في المجتمع الإسلامي.

(ب) المطبوعات باللغة الفرنسية وهي

تشتمل على الكتب التالية:

- 15 Années de Réalisations.
- La foi Islamique
- Identité et Mondialisation dans la Perspective du Droit à la Diversité Culturelle.
- La dignité humaine dans l'optique de l'Islam.
- Le Dialogue au regard de l'Islam.
- Les Perspectives d'avenir du Dialogue entre les musulmans et l'Occident.
- L'ISESCO et l'avenir Educative, Scientifique, et Culturel du monde Islamique.
- l'Islam et le Statut de la femme et sa place dans la Société.
- Le rôle de l'ISESCO dans le Développement des sciences sociales dans le monde Islamique.
- Etudes sur l'environnement, Analyses de certains.
- Problèmes d'un point de vue Islamique.
- Imam Al Chafii Tome2.
- Le Coran dans l'encyclopédie de l'Islam.
- Les Droits Economiques de l'homme dans l'Islam.
- Les Questions de l'environnement a travers le Coran et la Sunna.
- l'Islam entre vérité et Mystifications.
- L'universalité de l'Islam.
- Al Faqih Wal Motafaqqih.
- Education islamique, Tradition et modérnité.
- Environnement à travers le Coran et la Sunna.
- Etude sur l'environnement
- Exploitation de l'énergie solaire.
- Islam entre vérité et mystification.
- Opinion et foi reflet de la conscience.
- Transplantation des organes humains.

(ج) المطبوعات باللغة الإنجليزية وهي تشتمل على الكتب التالية:

- 15 years of Achievements.
- ISESCO role in the development of social sciences in the Islamic world.
- Al-QODS Al Shareef.

- Cultural Development from an Islamic Perspective.
- Dialogue and Civilization Interaction from an Islamic Perspective.
- Dialogue from Islamic point of view.
- Economic human Rights in Islam
- Future Prospects of Muslim-Western Dialogue.
- Human Dignity in light of Islamic Principles.
- Ibn Batouta.
- Identity and Globalization in the perspective of the right to cultural diversity.
- Imam Al Shafii Volume 2.
- ISESCO and Islamic world's Educational Scientific and Cultural prospects.
- Nassiba Bent Kaab Al Ansariyyah
- Opinion and Faith in Islam
- Situation of the Islamic world and Future prospects.
- The destroyed Palestinian Villages - Dir Yassine.
- The destroyed Palestinian Villages - Salamah.
- The Holy Quran Study to correct the erroneous information contained in the Encyclopedia of Islam.
- The Islamic creed.
- The universality of Islam.
- Women in Islam and their status in the Islamic society.
- Conservation of Biodiversity.
- Child oriented perception.
- Environmental studies.
- Short guide to some women's rights in Islam.
- Islam between truth and false allegations.
- Opinion and faith.

ثانيا: أعضاء المنظمة

ويشتمل على أسماء الدول الأعضاء في المنظمة مع صور أعلامها.

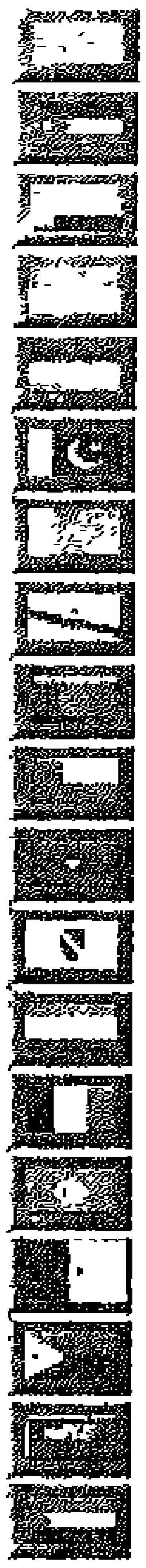
ثالثا: التعريف بالإسلام

ويشتمل على الخدمات التالية:

١- القرآن الكريم ويتضمن نص القرآن الكريم بالكامل موزعا على سوره، مع ترجمتين باللغتين الإنجليزية والفرنسية مع قراءة نصية.

Member
States

Memb... States



1 République d'Azerbaïdjan
2 Royaume Hachémite de Jordanie
3 »tat des »mirats Arabes Unis
4. Republique d'Indonésie
5. République Islamique d'Iran
6 République Islamique du Pakistan
7. »tat de Bahrein
8 Sultanat de Brunei Darussalam
9. République Populaire du Bangladesh
10. République du Bénin
11 Burkina Faso
12 République de Bosnie-Herzégovine
13. République du Tadjikistan
14 République du Tchad
15. République Tunisienne
16 République Algérienne Démocratique et Populaire
17. République de Djibouti
18. Royaume d'Arabie Saoudite
19 .République du Soudan
20 République de Surinam
21 République Arabe Syrienne
22. République de Sierra Leone
23 République du Sénégal
24 République Démocratique de Somalie
25. République d'Irak
26. Sultanat d'Oman
27. République du Gabon
28 République de Gambie
29 République de Guinee
30 République de Guinée-Bissau
31. »tat de Palestine
32 République de Kazakhstan
33. »tat de Qatar
34 République de Kirghizstan
35. République Fédérale Islamique des Comores
36 »tat de Koweit
37. Grande Jamahiriya Arabe Libyenne Populaire et Socialiste
38. République des Maldives
39. République du Mali
40. Malaisie
41. République Arabe d'»gypte
42. Royaume du Maroc
43 République Islamique de Mauritanie
44. République du Niger
45. République du Yémen.

Presentation of ISESCO / Publications / Resources / Member States
Islam and Culture / Fulw / Hannover Expo 2000

Islamic Educational, Scientific and Cultural Organization
Avenue Attine - Hay Ryad - Rabat - 10104 - Maroc -
Phone. : (212) 37 77.24.33 (212) 37 71.53.05
Fax. : (212) 37 77.74.59 - (212) 37 77.20.58
Contact ISESCO

٢- الفن الإسلامي: ويتضمن بعض المخطوطات واللوحات والصور مأخوذة من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في مجالات الخط العربي، والعلوم، والعمارة والأعمال المعدنية، والسيراميك، والزجاج.

٣- الإسلام والعلم: وهي تحت الإنشاء.

٤- الموسيقية الشعبية وهي أداء صوتي لمقطوعات موسيقية مختلفة من الدول الإسلامية.

رابعا: أخبار وأحداث عن الإيسيسكو

وهي صفحة تحت الإنشاء.

خامسا: اتحاد جامعات العالم الإسلامي

وهي تشتمل على بنود اتفاقية الدول الأعضاء في الاتحاد، والهيكل الإداري، ونموذج طلب الانضمام، والأنشطة الخاصة بالاتحاد للأعوام ٩٨-٢٠٠٠. وأخيرا المطبوعات التي يصدرها الاتحاد.

سادسًا: زيارة أعضاء الإيسيسكو للقدس

وهي صفحة تحت الإنشاء.

سابعًا: معرض هانوفر عن الإسلام

ويشتمل على مداخل لمطبوعات المنظمة، ومدخل آخر لكتب الأطفال.

تقييم الموقع:

يتميز الموقع بمجموعة من المزايا، كما ينقصه البعض. وسنعرض لهما منفصلين:

نواحي التميز:

يتميز الموقع ببساطته في الشكل والمضمون، وذلك كما يظهر في صفحته الرئيسية حيث تتوسطها شعار المنظمة المتميز باللون الأخضر، تأتي أسفل منها أيقونات المداخل الأخرى.

وقد تميز الموقع بصفة عامة بوفرة المعلومات عن المنظمة وأنشطتها ومطبوعاتها التي استفاض فيها إلى حد كبير. فقدْ ضمّن الوثيقة الرئيسية التي تمثل ميثاق عمل المنظمة، وأهدافها، والأعضاء العاملين، والأنشطة. كما عرف الموقع بالمطبوعات التي نشرتها المنظمة باللغات العربية والإنجليزية والفرنسية. كما أفرد الموقع عينة مختارة من الكتب مزودة بصور للأغلفة مما أعطى إحساسا حيويا بالمعايشة لهذه الكتب.

نواحي القصور:

تعد نواحي القصور في هذا الموقع من وجهة نظر الباحث ذات أهمية ويجب أن تأخذ في الاعتبار لما لهذه المنظمة من تاريخ ورسالة كبيرة.

فمن الملاحظات الهامة عن الموقع من الناحية المنهجية أنه وفقا لما ورد بالميثاق

أن اللغات التي تمثل العمل بالمنظمة هي العربية والفرنسية والإنجليزية، إلا أن الموقع جاء على غير ذلك فقد أورد في بعض المواضع نصرصا باللغات الثلاث كما جاء في التعريف بالمنظمة والمطبوعات، وفي مواضع أخرى نصوصا باللغة الإنجليزية والعربية فقط، وفي مواضع أخرى نصوصا باللغة الإنجليزية والفرنسية فقط كما هو الحال مدخل الموارد، والإسلام والثقافة، وفي مواضع أخرى بالإنجليزية فقط كما هو ظاهر في مداخل الصفحة الرئيسية، وفي بعض صفحات الفن الإسلامي مما أدى إلى اضطراب كبير وعدم تناسق في أداء الموقع.

أما من الناحية المصطلحية جاء تحت مدخل الموارد عناوين فرعية هي موارد خارجية، وموارد داخلية، وهي في مجموعها روابط بمواقع أخرى إسلامية وغير إسلامية، وبالتالي فإن مصطلح موارد لفظ غير دال على المحتوى غير صحيح من حيث المضمون.

ومن الناحية الموضوعية ورد في الصفحة الرئيسية مجموعة من المداخل تحت مصطلحات الإسلام، زيارة القدس، ومعرض هانوفر لعام ٢٠٠٠.

وبالنظر إلى محتويات هذه الصفحات فإنها جاءت في غير ذي موضوع، فجاء تحت مدخل الإسلام بعض المخطوطات واللوحات الخزفية والخشبية المأخوذة من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية دون أية إشارة عن علاقتها بالموقع، وكذلك الأمر بالنسبة لمعرض هانوفر حيث اكتفى الموقع بعرض بعض أغلفة الكتب دون تعريف بها أو بعلاقتها بالمنظمة، ولم تدرج في قائمة المطبوعات الخاصة بالمنظمة، وبالمثل مدخل زيارة إلى القدس الذي تحت الإنشاء لم يفصح عن علاقته بالموقع.

وبالنسبة لمطبوعات المنظمة التي تجاوزت الخمسين، جاءت فيها العربية لا تتجاوز ثلاثة أعمال، بينما بقية المطبوعات باللغة الإنجليزية والفرنسية، وهو ما يفسر اتجاه المنظمة نحو نشر الثقافة الإسلامية في الدول غير الناطقة بالعربية، ولكن بالنظر إلى الموضوعات التي تناولتها هذه المؤلفات، يتضح إنه لا يوجد سياسة انتقاء أو نشر على الإطلاق في هذه المؤلفات، فهي متباينة للغاية، وغير موحدة الهدف.

أما بالنسبة لأنشطة المنظمة والتي تظهر في رعايتها للعديد من المؤتمرات

والمشروعات الحضارية الكبرى فقد جاءت مقتضبة للغاية وكان من المفترض أن تحظى بمزيد من التعريف لأهميتها، ولأنها أساس عمل المنظمة.

علاوة على ما سبق فقد نقص الموقع العديد من الخدمات لعل أهمها من وجهة نظر الباحث عدم وجود قاعدة بيانات لكبار المفكرين في العالم الإسلامي تُعرِّف بهم وبأبحاثهم.

كذلك فقد كان من المتوقع أن تتاح مكتبة المنظمة بأكملها على الشبكة، إذ ليس من المعقول أن منظمة بهذا الحجم ليس لها مكتبة، وإتاحة مثل هذه المكتبة على الشبكة ستكون بمثابة إضافة كبيرة لجهود المنظمة تجاه الباحثين المسلمين وغير المسلمين المهتمين بالموضوعات الأساسية التي تهتم بها المنظمة.

ومن ناحية أخرى فقد ورد في مدخل الدول الأعضاء أسماء الدول الأعضاء في المنظمة مع أعلامها فقط دون أية معلومات عنها، وكان يمكن تطوير هذا المدخل وجعله بمثابة تعريف فعلي بالدول الإسلامية، كأن يعرف بكل دولة وعدد سكانها ولغاتها، وثرواتها، وغير ذلك من العناصر الأساسية المشتركة التي تنعكس في حضارة عادات وتقاليد كل دولة كالملبس والمأكل والمشرب، والزواج، والمعيشة وغيرها.

وكذلك الأمر بالنسبة لمدخل الإسلام والثقافة الذي جاء يحوي بعض المخطوطات واللوحات دون أي ربط بينها وبين الموقع، فقد كان يمكن أن يصبح بمثابة متحف إسلامي حقيقي للتراث الإسلامي بكل مراحله ومصنفاته بشكل أكثر منهجية وتطورا تعكس عن حق حضارة أربعة عشر قرنا من الزمان.

ومن الناحية الجمالية فقد ظهرت بعض صفحات الموقع بخطوط أصغر من مثيلاتها، وبعضها جاء مدخلا يدويا، والآخر بالمسح الضوئي وخاصة بالنسبة المعلومات التي جاءت بالخط العربي، مما جعل الموقع غير متناغم في مظهره من صفحة إلى أخرى.

وفي الختام فإن هذا الموقع يعد متميزا إلى حد ما، إلا أنه يحتاج إلى مزيد من الاهتمام الذي يعكس قيمة المنظمة وفاعليتها على المستوى الإقليمي والعالمي.

بسم الله الرحمن الرحيم

وقف المستشار الدكتور محمد شوقي الفنجري
لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الاسلامي
ناظر الوقف : المستشار رئيس هيئة قضايا الدولة
الدور العاشر بالمبنى الحكومي المجمع بميدان التحرير القاهرة
هاتف ٧٩٤٤٠٩٥

التاريخ :
الموضوع :

السيد الأستاذ/ رئيس تحرير مجلة المسلم المعاصر

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،

** يسعدني أن أحيط سيادتكم علما بأن اللجنة المشكلة بموجب حجة وقف المستشار/ د. محمد شوقي الفنجري لصالح جائزة خدمة الدعوة والفقه الإسلامي بجلستها المنعقدة في أول يناير ٢٠٠٠ ، قد قررت بالنسبة لمسابقة عام ٢٠٠١ مايلي :-

أولا: تخصيص مبلغ ٣٠٠٠٠ جم (ثلاثون ألف جنية) جوائز أصلية لاحسن البحوث في أحد الموضوعات التاليـة :

(١) *التجديد في الفقه الإسلامي* .

(٢) *ظاهرة الانفصام بين العقيدة والسلوك (المشكلة والحل)*.

- وذلك بحد أدنى قدره ٢٠٠٠جم ألفى جنية لكل جائزة أصلية.

ثانيا: تخصيص مبلغ ٢٠٠٠٠جم عشرون ألف جنية جوائز تشجيعية للبحـوث الجيـدة غير الفائزة بالجوائز الأصلية في أحد الموضوعين سالفي الذكر، وذلك بحـد أدنـى قـدره ١٠٠٠ جم ألف جنية .

** *ويقدم* البحث بموجب إيصال في ميعاد غايته ٣١ مارس عام ٢٠٠١ ، إلى مكتب ناظر الوقـف الأستاذ المستشار *رئيس هيئة قضايا الدولة* بالدور العاشر بمجمع التحرير بالقاهرة ، وذلـك مـن عـدد ٣ ثلاث نسخ بما لايقل عن مائة صفحة ولا يتجاوز مائتين ؛ مـع ملخص له من عـدد ٥ خمس نسـخ بما لا يقل عن عشر صفحات ولا يتجاوز عشرين صفحة .

** *ويشترط* في البحث أن يكون معدا للمسابقة ولم يسبق نشره أو تقديمه لأية جهة أخـرى ، وأن يكون متميزا ويتضمن إضافات واجتهادات جديدة تنفع الإسلام والمسلمين ، وألا يكـون صاحبه قد سـبق له الحصول على جائزة أصلية في المسابقة خلال ثلاث سنوات سابقة لإتاحة الفرصة لغـيره . وللجنـة شئون الوقف طبع أى بحث فائز متى قدرت ذلك دون أى حق قبلها ودون الرجوع إلى صاحب البحث .

** *ويقام* حفـل توزيع الجوائز كالمعتاد بالنادي النهري لهيئة قضايا الدولـة بشـارع أبـو الفـدا بالزمالك يوم الخميس الأخير من شهر يونيو من كل عام .

** *ورجاء* التكرم بالتعميم والنشر ، شاكرين لكم تعاونكم مع خالص التحية والتقدير .

وتفضلوا بقبول فائق الاحـترام .

تحريرا في : ١٠ أكتوبر سنة ٢٠٠٠م.
نادية/..

رئيـس هيئـة قضـايا الدولـة
وناظـر الوقـف
المستشار
(توقيع)
(إبراهيم محمد رفعت إبراهيم)

نشرة الإنترنت (٣)

د. هانيء محيي الدين عطية

نشرة الإنترنت

المؤتمر الأكاديمي الدولي لعام ٢٠٠٠ عن القدس الإسلامية

تقيم أكاديمية البحوث الإسلامية the Islamic Research Academy (ISRA) مؤتمرها السنوي الرابع في قاعة بروناي Brunei Gallery بكلية الدراسات الإستشراقية والإفريقية School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London بجامعة لندن ـ تحت رعاية معالي سمو الشيخ حمدان بن راشد آل مكتوم ـ ندوة ليوم واحد بعنوان القدس في الفقه الإسلامي والقانون الدولي Jerusalem in Islamic Fiqh (Jurisprudence) and International Law وذلك يوم الثلاثاء ٢٤ من أكتوبر ٢٠٠٠. ويتم التسجيل لحضور المؤتمر في موعد أقصاه ١٢ من أكتوبر ٢٠٠٠.

وسيتناول المؤتمر الموضوعات التالية:

- The Legal Status of Jerusalem: A View from Islamic Jurisprudence by Professor Wahba al-Zuhayli, University of Damascus.
- The 20 Century Models of International Cities and Mixed Jurisdictions by Dr Mark Hoyle, Barrister, Editor of the Arab Law Quarterly.
- World Division and the Status of al-Quds: an Islamic View by Professor Mohamed S. El-Awa, Attorney at Law, Egypt.
- The Problematic Concept of Sovereignty and the Question of Jerusalem by Dr Mahdi Zahraa,

Glasgow Caledonian University.

- The United Nations and the Question of Jerusalem by Professor Muhammad al-Said al-Daqaq, University of Alexandria - Egypt.
- The post-Modern Position of Jerusalem in 21st Century International Law by Dr Michael Heather, University of NorthUmbria.

http://www.stir.ac.uk/Departments/Arts/ReligiousStudies/afa/jerusalem Conf..htm#HEADER4

الندوة السنوية الخامسة عشر للغويات العربية

تُقيم جمعيــة اللغويــات العربيــة The Arabic Linguistics Society بالاشــتراك مع جامعـة يوتـا The University of Utah وبالتعـاون مـع جامعـة يونج برجهـام Brigham Young University ندوتها الخامسـة عشـر تحت عنوان الندوة السـنوية الخامسـة عشـر للغويـات العربيـة Fifteenth Annual Symposium on Arabic Linguistics, وذلك في الفترة ٢-٣ مارس ٢٠٠١ في ضيافة جامعـة يوتـا في مدينـة سـالت لاك Salt Lake City.

وتدعـو الندوة البـاحثين للكتابـة في الموضوعات التي تهتم بتطبيقات نظريات اللغويات المعـاصرة وتحليل اللغـة الغربية. ويمكن الكتابـة في أحد المجـالات التاليـة: التحليـل الصـرفي (علـم الأصـوات، علم التشـكيل، علم الإعراب، علـم المعاني)، ولغويات علـم الاجتمـاع، ولغويات علم النفس، ولغويات علم التاريخ.

ويقدم الباحثون الراغبين في المشاركة بأبحـاث في الندوة مستخلصا مع السـيرة الذاتيـة ترسـل بالـبريد الإلكـتروني في موعد أقصاه ١٥ نوفمبر ٢٠٠٠.

http://www.wm.edu/aata/New-conferences.htm

حلقة نقاش بعنوان الأدب العربي بعد فترة الاستعمار

تُقيم مجموعـة دراسـة الأدب العربي The Arabic Literature Study Group (ALSG), في إطـار الاتفاقيـة السـنوية مع الجمعيـــة الأمريكيـــة لـلأدب المقـــارن American Association of the Comparative Literature. بمدينة بولدر،

بولاية كولورادو الأمريكية Colorado State حلقة نقاش بعنوان الأدب العربي وما بعد فترة الاستعمار Arabic Literature and the Post-colonial وذلك في الفترة ٢٠-٢٢ من إبريل عام ٢٠٠١.

وتدعو المجموعة الباحثين للاشتراك في هذه الحلقة التي ستستمر لمدة ثلاثة أيام وتضم حوالي ١٤ بحثا الكتابة في إحدى الموضوعات التالية:

- The (in)applicability of post-colonial theory to Arabic literature.
- Decolonization, language, space, and history.
- Hegemonic centers/subaltern margins.
- Journeys, exile, return.
- Loss and Memory.
- Recovered histories, time, place, and space.
- Representation and resistance
- Dispossession and dislocation.
- Identities and representations.
- Nation and nationalism(s).
- Metaphors and icons of nation.
- Post- Arab Nationalism.
- The East-West encounter/ Encountering the other(s).
- Tradition and revolution
- (Re)constructing the Arabic canon(s).
- Gender and postcoloniality.
- Postmodernism and postcolonialism.
- Globalization, Transculturation, and Neocolonialism.

ويجب أن تتناول الأبحاث الموضوعات السابقة على أساس نظري واسع، أو من خلال دراسة نقدية للنص العربي. وتقبل الأبحاث باللغة الإنجليزية أو بأية لغة أوروبية أخرى.

وتقدم الأبحاث في حدود ٢٥٠ كلمة مع مستخلص وسيرة ذاتية للباحث، وترسل بالبريد الإلكتروني قسم اللغات الأسيوية والشرق أوسطية في موعد أقصاه الأول من أكتوبر ٢٠٠٠.

http://www.dartmouth.edu/~kadhim/als.html

مؤتمر المحاسبة، والتجارة، والتمويل من منظور إسلامي

تُقيم مدرسة إدارة الأعمال College of Business بجامعة مايسي Massey University، بالمرستون نورث Palmerston North، نيوزيلاندة New Zealand بالتعاون مع كلية إدارة الأعمال Faculty of Business بجامعة ويسترن University of Weste، بمدينة سيدني ماك أرثر Sydney Macarther مؤتمرها الرابع تحت عنوان **المحاسبة والتجارة والتمويل من منظور إسلامي** Accounting, Commerce & Finance from the Islamic Perspective وذلك في الفترة ١٢-١٤ فبراير ٢٠٠١.

ويسعى هذا المؤتمر إلى تزويد الأكاديميين من المسلمين وغير المسلمين، والباحثين، وطلبة الدراسات العليا وغيرهم من الفئات برؤية شمولية لمفهوم المحاسبة والتجارة والتمويل من منظور إسلامي. كما يهدف إلى تشجيع الأكاديميين والمهنيين في هذه المجالات لإيجاد صيغة للتعاون والتواصل بين التطبيقات المختلفة على مستوى العالم وذلك من أجل تلبية احتياجات المجتمع واحتياجات العاملين في المؤسسات التعليمية والجامعات.

وتقبل أبحاث الراغبين بالاشتراك في المؤتمر في موعد أقصاه ٣٠ يونيو ٢٠٠٠، على أن يتم تقديم مستخلص في حدود ٢٠٠ كلمة وسيرة ذاتية للباحث، وسيتم إخطار المرشحين بقبول أبحاثهم في ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٠. ويتم تسجيل الراغبين في الحضور في موعد أقصاه ٣٠ أكتوبر ٢٠٠٠.

وستمنح الأبحاث الثلاثة الأولى الفائزة في ختام المؤتمر جوائز قيمة، كما سيتم نشر الأبحاث المتميزة في **مجلة المحاسبة والتجارة والتمويل من منظور إسلامي.** Accounting, Commerce & Finance: The Islamic Perspective Journal.

http://www.islamic-finance.net/conf1.html

جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي

خصص البنك الإسلامي للتنمية جائزته السنوية لعام ٢٠٠١ في مجال الاقتصاد الإسلامي. وتهدف هذه الجائزة إلى تكريم ومكافأة وتشجيع كل جهد بارز

ومبدع في مجال الاقتصاد الإسلامي. ويدعو البنك جميع الجامعات والمراكز العلمية والمؤسسات التمويلية والجمعيات والهيئات الإسلامية والأفراد في جميع أنحاء العالم إلى ترشيح من يرونه مناسبا للجائزة. وتشترط المسابقة في الترشيح للجائزة أن لا ترشح الهيئات أو الأشخاص نفسها، ولا يرشح من هو ليس على قيد الحياة، ويجوز ترشيح الهيئات والأفراد على أن يكون المرشح قد قام بدراسة أو بحث بارز، أو أدى خدمات بارزة، أو قام بتعيين وتوجيه الطاقات الفكرية أو أي جهود مبدعة أخرى من أجل خدمة وتقدم الاقتصاد الإسلامي، أو قام بتنفيذ البرامج والأعمال المتفقة مع أهداف الجائزة. ويشترط في الأبحاث المرشحة أن تكون منشورة بإحدى اللغات العربية أو الإنجليزية أو الفرنسية في دوريات محكمة علميا، وألا تكون الأبحاث المرشحة قد منحت جائزة عالمية من قبل. وآخر موعد لقبول الترشيحات يوم الأربعاء ٢٠ رجب ١٤٢١/ ٢٥ أكتوبر ٢٠٠٠. وتتكون الجائزة من مبلغ نقدي يعادل ٣٠ ألف دينارا إسلاميا (أي حوالي ٤٠ ألف دولارا). هذا بالإضافة إلى شهادة استحقاق ووسام يحملان شعار البنك الإسلامي للتنمية. وستمنح الجائزة في احتفال رسمي يقام في إطار الاجتماع السنوي لمحافظي البنك.

http://www.isdb.org/press142.a.htm

مجلة الأدب العربي

صدر العدد الثاني من المجلد الحادي والثلاثين من **مجلة الأدب العربي** Journal of Arabic Literature. وهي مجلة تصدر ثلاث مرات في السنة من جامعة إنديانا Indiana University بالولايات المتحدة ويشرف على تحريرها Suzanne Pinckney Stetkevych و Ayman El-Haj وتهتم المجلة التي صدر أول أعدادها عام ١٩٧٠ بنشر الدراسات النقدية والأدبية والتاريخية، بالإضافة إلى المراجعات والببليوجرافيات. وبصفة عامة فهي تهتم أيضا بنشر الأدب الكلاسيكي والحديث المكتوب والشفهي، وكذلك الشعر والنثر الأدبي والعامي. كما توجه المجلة أيضا اهتمامها إلى الباحثين المهتمين بالدراسات التي تربط بين الأدب والدراسات الإنسانية والاجتماعية

وبصفة خاصة بدراسات الأدب المقارن ونظرية الأدب. وتشتمل الدورية على المقالات التالية:

- Sacrifice and Redemption in Early Islamic Poetry: Al-Hutay'ah's 'Wretched Hunter by Jaroslav Stetkevych
- Trespassing the Male Domain: The Qasidah of Layla al-Akhyaliyyah by Dana al-Sajdi
- Ghassan Kanafani and William Faulkner: Kanafani's Achievement in All That's Left to You by Aida Azouqa
- The Quest for Justice in the Theatre of Alfred Farag: Different Moulds, One Theme by Rasheed el-Enany.

http://php.indiana.edu/~jal

مجلة الدراسات الإسلامية

صدر العدد الثالث من المجلد الحادي عشر لعام ٢٠٠٠ من مجلة الدراسات الإسلامية Journal of Islamic Studies التي تصدر عن جامعة أكسفورد. والمجلة تهتم بالبحوث الأكاديمية المرتبطة بالإسلام والعالم الإسلامي. وبصفة خاصة بالموضوعات التي تتناول التاريخ، والجغرافيا، والعلوم السياسية، والاقتصاد، وعلم الإنسان، والاجتماع، والقانون، والعلاقات الدولية، والأدب، والديانات، والبيئة، وأخلاقيات العمل العلمي. ويتناول العدد المقالات التالية:

- Temple desecration and Indo-Muslim states by RM Eaton.
- The Mughal empire in the Bengali literary tradition by T Raychaudhuri.
- The Ottoman and Islamic substratum of Turkey's Swiss civil code by R Miller

http://www3.oup.co.uk/islamj/hdb/Volume_11/Issue_03/

الإسلام
مجلة دورية في تاريخ وحضارة الشرق المسلم

صدر العدد الأول لعام ٢٠٠٠ من مجلة الإسلام Der Islam وهي مجلة نصف سنوية تهتم بتاريخ وحضارة الشرق المسلم من منظور الاستشراق الألماني،

وقد قام على تأسيسها المستشرق الألماني شبولار B. SPULER ويتابع إصدارها الآن يورجين بول JURGEN PAUL وتتناول المقالات وقراءات ومراجعات الكتب، وتقبل المقالات باللغتين الألمانية والإنجليزية. ويتناول العدد المقالات التالية:

- Der Prophet und die Schuldner. Eine hadith -Untersuchung auf dem Prüfstand by Harald Motzki
- Narrativitat und Authentizitat: Die Geschichte vom weisen Prophet-en, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gaubiger by Irene Schneider
- Soziale Aspekte frühislamischer Sklaverei by Hend Gillielewy
- A Look at Variant Readings in the hadith by R. Marston Speight

http://www.degruyter.com/journals/islam/islam.100.html

مجلة الأدب العربي والشرق أوسطي

صدر العدد الثاني من المجلد الثالث يونيو ٢٠٠٠ من مجلة الأدب العربي والشرق أوسطي Arabic and Middle Eastern Literature . وقد صدرت المجلة منذ بداية إنشائها في إطار هيئة تحرير مجلة الأدب العربي، ولكنها ما لبثت أن استقلت في مجلة خاصة. وتسعى المجلة منذ إصدارها الأول عام ١٩٩٨ إلى طرح الأسئلة والتفسيرات المختلفة لأدب ما قبل الحداثة، وأدب الشرق الأوسط، فهي تهتم بالدراسات الأكاديمية في الأدب الشرق الأوسطي بمختلف لغاته مثل الأدب الفارسي، والأدب التركي، والأدب الكردي، والأدب الأردي، والأدب العبري الحديث. كما تهتم المجلة أيضا بنشر الدراسات الأدبية باللغة العربية والفرنسية والبربرية لمنطقة شمال إفريقية.

وتخصص المجلة ما بين وقت وآخر عدد خاصا يتناول موضوعا معينا، بالإضافة إلى مراجعات الكتب والببليوجرافيات. ويتناول العدد الحالي المقالات التالية:

- La *Mu allaqa* de al-Harit b. Hilliza: essai de traduction variationnste by Perre Larcher.
- Lust and Carnal Desire: Obsc-enties Attributed to Arab Women

Problems of Vision in Hassan Daoud's *The Mathilde Building* by Samira Aghacy.

- The Palestinans in Israel: Towards a Minority Literature by Ibrahim Taha.
- Le personnage de l étranger (*al-gharib*) dans la littérature palestinienne: Essai sur les aeuvres de Gh. Kanafani, E. Habibi et S. Khalifa by Sobhi Boustani.

http://www.tandf.co.uk/journals/carfax/1366169.html

by Gert Borg.

- Poets and Poetry in mid 17th century Istanbul: Additions to the Divan of Fa'izi by the Copyist Yahya Efendi and Others in the John Rylands University Library MS Turkish 81 by Jan Schmidt.
- Rashid Rida's Autobiography of the Syrian Years, 1865-1897 by Elizabeth Sirriyeh.
- Folk Themes in the Works of Najib Suror by Pierre Cachia.
- To See with the Naked Eye:

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

فلسفة الفقه

(٢)

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

محمد ابراهيم الجناتي — جمال الدين عطية — رضوان السيد

مصطفى محقق داماد — طه جابر العلواني — يحيى محمد

صادق لاريجاني — مصطفى ملكيان — مهدي مهريزي

المراسلات:

قم: ص.ب ٣٣٤٧ ـ ٣٧١٨٥ هاتف: ٧٣٢٣٧٨ ـ ٢٥١ ـ ٩٨

بيروت: ص.ب ٨٥ ـ ٢٥ هاتف: ٨١٣٤٣٨ ـ ٣ ـ ٩٦١

العدد الثالث عشر ١٤٢١ ـ ٢٠٠١

AL-MUSLIM AL-MUASSIR

THE CONTEMPORARY MUSLIM

In This Issue

- Challenges to Arab Identity,between Globalisation's Culture&CulturalGlobalisation
- Theorisation's Revolution in Social Sciences.
- Methodology of Dealing with Occidental Education Thought.
- Criteria of State's Role in Zakat Distribution & its Economic Effects.

Vol.(25) No. (98)

Rajab, Shaaban, Ramadan,1421

October, November,December, 2000